سلسلة غريب على الطريق

عبد اللطيف الحرز

# من العرفان إلى الدولة

## التصوف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر






الفارابي

عبد اللطيف الحرز

# من العرفان إلى الدولة

## التصوّف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر،

## مع ملحق حول الجيل الأخير للعرفاء والسالكين

الفارابي

**الكتاب:** من العرفان إلى الدولة

**المؤلف:** عبد اللطيف الحرز

**الغلاف:** فارس غصوب

**الناشر:** دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: (01)301461 ـ فاكس: (01)307775

ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

**e-mail:** farabi@inco.com.lb

www.dar-alfarabi.com

**طبعة جديدة منقّحة ومزيدة 2011**

**ISBN: 978-9953-71-611-4**

سلسلة: غريب على الطريق.. شوارع خالية في منتصف الليل والألم. (8)

# الاهداء

إلى قرّة عين الشيخ بهجت، محمد الاصفهاني، الصديق الذي بقيت روحي تذوب في روحه، على الرغم من المسافات الشاسعة.

إلى "يسري" الذي هرب من نفسه إلى التصوّف فسقط فيها.

إلى تلك الأزقّة العارية في مدينة قم، حيث العلم والعبادة، والعذاب والجوع والبراءة.

عبد اللطيف الحرز

# أطياف من الروح والوجود

روي عن الإمام علي بن أبي طالب أنه قال:

**ـ عجبتُ لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟!**

**ـ عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضلّ نفسه فلا يطلبها!!**

**ـ من عرف نفسه تجرّد.**

**ـ الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة.**

**ـ وهبني يا إلهي وسيدي ومولاي وربي، صبرتُ على عذابك فكيف أصبر على فراقك. وهبني يا إلهي صبرتُ على حرِّ نارك فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك؟!!**

* وضمن دعاء الإمام علي المعروف بالمناجاة الشعبانية، جاء فيها:

**ـ إلهي والحقني بنور عزِّك الأبهج، فأكون لك عارفاً، وعن سواك منحرفاً، ومنك خائفاً مراقباً.**

* وفي دعاء عرفة يقول الإمام الحسين:

**ـ عمِيتْ عينٌ لا تراك عليها رقيباً،**

وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبِّك نصيباً.

- إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فارجعني بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، كما دخلتُ إليك منها: مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، منك أطلب الوصول إليك، وبك أستدل عليك.
- إلهي حققني بحقائق أهل القرب، وصني بسترك المصون.
- إلهي حققني بحقائق أهل القرب، واسلك بي مسلك أهل الجذب.
- إلهي تقدس رضاك، أن يكون له علة منك فكيف يكون له علة مني؟!!

* وجاء في "الصحيفة السجادية" للإمام علي بن الحسين:

- إلهي إن كان قلَّ زادي في المسير إليك، فلقد حسن ظني بالتوكل عليك، فكيف لي بتحصيل الشكر، وشكري إياك يفتقر إلى شكر، فكلما قلت لك الحمد وجب عليّ لذلك أن أقول لك الحمد.
- سبحانك ما أضيق الطرق على من لم تكن دليله، وما أوضح الحقّ عند من هديته سبيله. إلهي فاسلك بنا سبل الوصول إليك، وسيّرنا في أقرب الطرق للوفود عليك. قرّب علينا البعيد وسهّل علينا العسير الشديد، والحقنا بعبادك الذين هم بالبدار إليك يُسارعون، وبابك على الدوامِ يطرقون، وإياك في الليل والنهار يعبدون وهم من هيبتك مشفقون. الذين صفّيت لهم المشارب وبلغتهم الرغائب، وأنجحت لهم المطالب وقضيت

**لهم من فضلك المآرب، وملأت لهم ضمائرهم من حبِّك ورَّويتهم من صافي شربك. فبك إلى لذيذ مناجاتك وصلوا، ومنك أقصى مقاصدهم حصّلوا.**

* روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

**العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد في العبودية وجد في الربوبية، وما خفي من الربوبية، أصيب في العبودية.**

* وقد ورد في الحكمة الصينية[1]:

**ـ تعرَّ، تكنِ جديداً .. كنِ كلاً حقيقياً تأتِك كلِ الأشياء.**

**ـ معرفة الآخرين حكمة، معرفة النفس تنور.**

**ـ أن تموت دون أن تهلك يعني أن تكون أبدي الحضور.**

(1) هادي العلوي، التاو، ص68، ص77.

# مقدمة الطبعة الثانية
# اللقاء الثاني بين ابن عربي وابن رشد

لقد ارتبطت السياسة بالاخلاق منذ القدم بشكل نظري منذ كتاب أرسطو "الاخلاق إلى نيقوماخوس" وحتى غادمير وهبرماس، لكن السياسة العملية استمرت قوة تكافح ضد الاخلاق. وهكذا بقي السؤال القديم ماثلاً: ما الذي يغيّر مسيرة العالَم، العقل أم القلب؟!

على الرغم من تكرار التوصيات على ضرورة "العقلنة" للوصول إلى حل سياسي أفضل، وطني أو إقليمي أو دولي، فإن تأثير العاطفة هو المركز الذي لا يزال يشتغل بقوة، بواسطة إثارة العواطف عبر وسائل الميديا والإعلام، فيفور الجمهور ويتقلّب رأيه ذات اليمين وذات الشمال. نحن اليوم في عالم مضطرب سببه سهولة التلاعب بالقلوب، فسواء باسم السلفية المتشددة شرقاً والعلمانية الصلبة غرباً، تم تفريغ القلب من محتواه الأولي، الذي كان يسميه القدماء بـ الفطرة، فبات النظام الدولي شبه أسطورة، والإنسان صنفاً من اللامعنى. لذا ظهرت جملة من التيارات الجديدة التي تتبنى التصوّف والعرفان لا باعتباره خروجاً عن النفس والوجود وإنما باعتباره دخولاً فيهما، فالصوفية والعرفان هما مغامرة اللامقول واللامعروف[2].

---

(2) ادونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، لبنان، طـ3، ص10-11.

جميع الأحداث الاقليمية والدولية تؤكد على فشل سياسة النظر إلى المجتمعات البشرية على أنها ليست سوى نوع من الثدييات التي يجب أن نبحث عن سبل توازن طعامها وطريقة تكاثرها فقط، بحيث إنَّ فقدان الحاجات ينتهي إلى كارثة، بينما توافر الاحتياجات كافةً فإنه ينتهي إلى الملل والبحث عن سبل الانتحار الذاتي. فالجنون هو نتيجة مشتركة بين الفقر والغنى، إذ لكل طرف جنونه الخاص، لكن هل هذا الذي يجري ضرب من نتيجة حقيقية، كيف ذلك، والجنون في نهاية المطاف هو جنون. هذا الصراع الذي يجري في أعماق الطبيعة هو دافع اللجوء إلى الأخلاق التي لا يمكن تصورها من دون المثل الأعلى، من دون المبدأ. فمن دون المثل الأعلى تتحول الحياة بمجتمعاتها المتقاربة اليوم بفعل الوسائل التكنولوجية المتطورة لوسائل الاتصال، إلى حبس انفرادي، حيث لا يؤدي التواصل بين الشعوب وانفتاح التجارب بعضها على بعض إلى نوع من الشراكة العالمية، وإنما إلى تهديد كوني عام، بدأنا نلمسه لمساً الآن تحت ضربات الفيضانات والزلازل ونقص الاسماك والمياه الصالحة للشرب وارتفاع درجات الحرارة والتلوث. تبدو الحداثة اليوم وكأنها أصولية متطورة حيث إنَّنا بتنا نشاهد عوض فكرة الصالح العام، فكرة الحرب المفتوحة والخراب المستمر. لذلك، فإنَّ تطورات المادة ونظريات الالحاد لم تنتج لنا خريطة عمل للتماسك، وإنما أنتجت أبواباً جديدة للتنافس.

ليست المسألة هي مدى انتشار الايمان الديني بين المجتمعات، فنقول إنَّ نقص الايمان هو سبب الكوارث، وبالتالي

يتم اللجوء إلى تحليل برتراند راسل، من أنَّ الايمان الديني جزء من نتائج وليس جزءاً من أسباب[3]، بحيث إنَّ هناك فرقاً كبيراً بين الانتماء إلى الدين كهوية تصنيفية، كونه العنصر الذي يشكل أحد محاور السلوك اليومي للجماعات بعضها في مقابل بعضها الآخر؛ فسواء أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية، أو حرب أميركا ضد العراق أو استمرار اسرائيل في تدمير غزة وفلسطين ودعم الولايات المتحدة الأميركية لها، أو حرب الوهابية ضد الحضارة، هناك زعماء جميعهم لهم انتماء ديني محدد، إذاً، هناك فرق كبير بين الانتماء إلى الدين كهوية تصنيفية، وبين الايمان كحضور للمثل الاعلى وكسلّم ارتقاء لا ينتهي، حيث يكون المثل الاعلى الميتافيزيقي غير نهائي لأنه يمثّل الجمال والعدل المطلق، فيناظر السياسة في جدل تبادلي، باعتبارها سعياً نحو الخير والبناء والتكامل الذي لا يقف عند حد، وبهذا وعلى خلاف ما يقوله إمام عبدالفتاح إمام[4]، تكون السياسة والاخلاق مصدراً مشتركاً لفكرة الحق وفكرة الواجب. فالاخلاق ليست واحدية كما تصور عبد الفتاح إمام، إذا ما كانت مرتبطة بالمثل الاعلى، وليست أخلاقاً منتهية لدى فكرة الضمير والواعز الخلقي العام. إن ربط الاخلاق بالمثل الاعلى لأنها مقدمة للعرفان، يجعلها ذات بعد

---

(3) برتراند راسل، المجتمع البشري في الاخلاق والسياسة، ترجمة عبدالكريم أحمد، مكتبة الانجلو مصرية ـ القاهرة، ص189.

(4) إمام عبدالفتاح إمام، الاخلاق والسياسة ـ دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الاعلى للثقافة ـ مصر، 2002، ص83.

حقوقي وواجبي في الوقت نفسه. ولن نكون عبر هذه الاخلاق إزاء موقف تعاطفي يقابل الواقعية، كما يقول بعض المفكرين[5]. هنا يتضح أنَّ تفريغ الإسلام من المضمون الاخلاقي يعني طرحه كمشروع سياسي، يوازي طرح الإسلام كبعد روحي ليس إلا، أي هذا التفريغ يوازي سلب المعنى من العالم.

لقد أُجهض الإسلام اليوم ودُفع به كي يكون خارج التاريخ لأنه انقلب من تأمل حضاري إلى حملات فتوى؛ تلك الحملات التي أخرجت الدين المسيحي من التاريخ، من قبل. والإسلام اليوم بحاجة إلى أن ينهض بعقلانيته، وأن يسترد "روحه" الخاصة به أيضاً، تلك الروحانية المؤسسة على العقل، والعقل المنتهي بالروحانية، حيث يبتدىء الايمان بالشك والاحتمال ثم بالبرهان واليقين، انتهاءً بولوج باب الغيب، فتكون قضيته مبنية على أضلع ثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة. إنها قضية تكشفت بوضوح في اللقاء الشهير بين ابن عربي وابن رشد؛ ونستطيع أن نلتمس شبهاً جديداً لذاك اللقاء، الذي ابتنى على ملاقاة العقل بالطريقة، والذي أنتج خطاب العرفان الفلسفي، شبهاً جديداً يتمثّل باللقاء بين الإمام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر، حيث انبثق الواقع العرفاني. اللقاء الأول أنجب خطاباً جديداً في قضايا التحليل واللغة، واللقاء الثاني أنجب دولة جديدة في قضايا العقل النظري، والمشهد السياسي العملي. ونحن اليوم إزاء المشهد

---

(5) ريمون بولان، الاخلاق والسياسة، ترجمة عادل العوا، دار طلاس ـ سوريا، طـ2، 1992، ص12.

الاقليمي والدولي الجديد، حيث باتت ايران محوراً مشتركاً في الهمّ العالمي وباتت قضية متعددة القراءات، حسب النيّات والمناهج والغايات، وبدلاً من سقوط نظام ولاية الفقيه كما كان ينتظر شيوخ الطائفية والنفط، أخذت أنظمتنا الاستبدادية بالتداعي والانهيار من تونس إلى الخليج، في حين لا تزال إيران تزداد قوة في تثبيت نظامها داخلياً وتوسيع هيمنتها إقليمياً. لذلك لم يعد يكفي ذلك الخطاب الذي يجعل العرفان الشيعي جزءاً من باطنية وغلو وما إلى ذلك مما يصفه بعضهم[6] بحق بـ "الاستهلاك الذاتي". كما أنَّ كتابات بعض الاساتذة الغربيين المصرّة على نزع الجانب الايماني في قوة التجربة الايرانية، هي الاخرى كتابات تحاول القضاء على البعد الغيبي والعقيدي لتجربة مبنية على الايدويولوجيا الايمانية الرسالية، فكيف يمكن أن نخرج بقراءة صحيحة بعيداً عن دور هذه الايديولوجيا؟[7].

نعم ما أشبه اللقاء بين الإمام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر، بلقاء معاصر يجدد الحوار بين قطب التصوّف ابن عربي ومجدد العقلانية ابن رشد.

ولقد حاولت أطراف حزبية أن تعيد صياغة محمد باقر الصدر صياغة مادية براغماتية حيث يبدو هذا الأخير كأنه رجل محتال في

---

(6) علي زيعور، النظريات في الفلسفة والعقل والخير، دار النهضة العربية، لبنان، 2006، ص 386.

(7) من الذين حاولوا مثل هذه القراءة، خبير السياسة الأميركية، تريتا بارزي، في كتابه: حلف المصالح المشتركة، ترجمة أمين الأيوبي، الدار العربية ناشرون ـ لبنان، 2008، ص18.

الاستفادة من الحقيقة الدينية، التي مركزها الوحي في المرتبة الأولى؛ فالذي نستخلصه من الدين في المقام الأول ليس القرب الإلهي وإنما المنافع والمصالح السياسية والاجتماعية، وكأن الرجل ليس رجل دين واسع الاطلاع على التراث في المقام الأول؟!!

وبهذا يكون محمد باقر الصدر قد وقع بين ديكتاتوريات ثلاث وليس بين اثنتين، كما ذهب بعض الاساتذة[8]. فالديكتاتورية الثالثة، وهي الاخطر، تتمثل بديكتاتورية القراءة، وهي ديكتاتورية راح ضحيتها بشكل أكثر خسارة محمد صادق الصدر أيضاً، لأنَّ جملة من الباحثين استبعدوا البعد الروحي من تراث مدرسة الصدر وما أنجزته، بغية طرحها كبرنامج سياسي أو عسكري، يصلح لأن يكون مطية أو سلّماً لبعض المستفيدين والانتهازيين للوصول إلى غايات سلطوية أو مالية.

فبالاستناد إلى القاعدة التي يذكرها رائد الفكر الصيني تشوانغ تسه: {إن كون الشيء عديم الفائدة عند الغير يجعله في منأى عن الأذى}[9]، أصيب فكر محمد باقر الصدر بالكثير من الضرر بسبب كونه مفيداً لجملة من السياسيين والمضاربين بالعواطف الدينية والفكر الإسلامي.

***

إنني بعد عقد من الزمان من كتابة هذا البحث أقوم بمراجعة

---

(8) عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين ديكتاتوريتين.

(9) هادي العلوي، التاو، ص137.

كلمات عبدالحسين دستغيب، المليئة بالألم والحرقة والجرأة في معالجة مسألة المنافقين والمنشقين على نظام الدولة بعد أن استتب، حيث ظن بعضهم أنَّ له أحقية ونصيَّة في السلطة ما دام هو قد ساهم فيها. بمعنى أنهم يريدون ثمن معارضتهم تماماً كما فعل قوم في الزمن القديم لكن هذه المرة باسم علي وليس باسم عمر! لقد كان دستغيب يرفض منطق تقسم الغنيمة هذا، ويرد عليه بالتي هي أحسن، حتى إذا ما وجد أنَّ هؤلاء تمادوا راح يقرّعهم بعنف يصل إلى التهديد في الاحتكام إلى الجماهير كي تقتص منهم عبر تسليمهم إلى العدالة والقضاء رسمياً. وهكذا تراني أتذكّر بلدي العراق، وكيف أنَّ قيام دولة الشعب انشرخت بفعل هذا العامل الداخلي نفسه (الذي هو عنصر مشترك بين أحزاب السلطة الفلسطينية، وبين أحزاب التوازنات في لبنان وبين السلطة والمعارضة في البحرين والاردن ومصر والجزائر والمغرب)، لكن بدلاً من أن يكون المنافقون والذين في قلوبهم مرض هم الذين يتلقون التقريع والتهديد، نجد العكس تماماً، إذ إنَّ ايتام النظام الديكتاتوري البعثي، وأحفاد ذهنية الطاغية صدام حسين، هم الذين يهددون الشعب ويسعون لإبعاد الكوادر الخيّرة من مراكز التأثير.

وعلينا هنا أمام محراب دستغيب أن نتمعن في هذه المفارقة المضحكة المبكية:

فعبد الحسين دستغيب، حاله حال العديد من شهداء الدولة الايرانية الجديدة، الذين تم اغتيالهم وهم في محراب الصلاة، وهم لم يتحولوا إلى حزب طامع بالسلطة، وإنما استمروا شهادة

اعتزاز شعبي ينير درب الحق العام، بينما في الحالة العراقية ما إن سقط معمم ما في محراب أو غيره، حتى تحول بيد الورثة إلى حزب يريد السلطة وهو معادٍ للحق!.

إني أسمع صرخة دستغيب نفسها : {لقد عين كل حزب منكم لنفسه قائداً، وهذه خيانة للدولة وللأمة}[10]. فإذا كنا نشكو بالأمس من غياب القيادة فإننا نشكو اليوم من كثرتها، بينما نرى دستغيب نفسه قد حافظ على التوازن، فكان يمنع العشائر الموالية للثورة من شنّ الحملات المسلحة ضد جماعات العنف، وكان يؤكد على ضرورة أن تكون الدولة هي من تتخذ مثل هذا القرار، وأن لا يندفع الناس وراء عاطفتهم للثورة أو النظام الجديد[11].. أما في العراق فقد كان شهيد المحراب، ولا يزال مشروعاً قائماً على التمسّك بالعشائرية والتحصن بها وتغذيتها ككيان خاص، تحت ذريعة عجيبة تقول إنَّ الإسلام في العراق حفظ بثلاث: المرجعية الدينية والشعائر الحسينية، والعشائر.

كيف يمكن من الناحية الفقهية أن تكون العشائرية موازية للشعائر الحسينية؟!، وكيف يمكن من الناحية المدنية أن تكون العشائرية موازية للمرجعية؟!

لقد حوّل الشهيد عبدالحسن دستغيب مسألة النظام الديمقراطي والمحافظة على الدولة، مسألة شعبية جماهيرية، فكان

---

(10) عبدالحسين دستغيب، المتمردون، ص16.

(11) عبدالحسين دستغيب، المتمردون، ص20

يعبئ كل الطاقات المدنية لمكافحة عناصر التخريب، على خلاف التجربة العراقية التي بقيت مسألة النظام فيها مسألة تعود إلى النخبة، وهي شأن خاص بهم؛ فبينما الدماء تسفك من غيرهم، تذهب المنافع لتصبّ في جيوبهم... لقد تحولت صلاة الجمعة ومحاضرات العرفان في ايران إلى فتوى جهاد دائمة، بينما في العراق الجميع عاجز عنها: لا القاعدة تصلح طويتها وتعي تكليفها ومسؤوليتها.. ولا المجتهدون يتمتعون بشجاعة التصدي والمواجهة. إنها الحيرة التي يعاني منها هذا البلد منذ الحوار الشهير بين الإمام الخميني مع السيد محسن الحكيم.

فهل مرد هذه المفارقة بين التجربة العراقية والتجربة الايرانية التي كان أعداؤها هم الاعداء أنفسهم، والترويج الإعلامي المضاد هو الإعلام نفسه مالياً وخطابياً ومذهبياً، وكلا التجربتين قد أسقطتا طاغوتاً وحثت على اعتماد الشعب وإرادته؟ لقد كانت النتيجة مغايرة كلياً، فهل مرد الأمر أنَّ التجربة الايرانية قامت على محاربة أميركا، بينما الثانية تأسست على استرضائها والتبعية لها؟!

بحق لستُ ادري.

لستُ من المغرمين بنظرية المؤامرة، ولكن بعيداً عن التحليل السياسي الذي كتبنا فيه الكثير[12]، فإني لا أزال أسمع صوت دستغيب خصوصاً أنَّ كل عقبة عراقية تتبعها أخرى؛ نحن نريد من الدولة أن تحل مشاكلنا وتوقف العنف والفساد، والدولة تريد منا

(12) عبداللطيف الحرز، العراق الجديد الامتناع والممانعة، دار الفارابي، بيروت، 2008.

الاصلاح كي تستقيم الأمور، فمن منا على حق، وكيف يمكننا أن نوقف هذه الدائرة؟!

ها إني أسمع صوت عبدالحسين دستغيب مرة أخرى:

{اعلموا أنَّ هؤلاء المتمردين ينشطون لإحداث الفتن في المواقع الحسّاسة، وإن حفظ النظام مسؤولية جميع أفراد الشعب، لا تقولوا: إنه وظيفة الدولة، فإن الدولة لا تستطيع القيام بوظائفها إذا لم نقف جميعاً بجانبها. إنَّ لكل فرد حصته في المحافظة على الأمن واستقرار النظام، بالتصدي لكل مَن يحاول العبث بأمن الدولة}[13].

لقد كان عبدالحسين دستغيب رجل تصوف وزهد ودعاء وعرفان وخشوع وتبتل، فكيف يكون هو ذاته صاحب هذا الوعي السياسي، وله كل هذا الدور في نقد الشؤون العامة؟!

إن التجربة تؤكد أنَّ التقنين لوحده لن يصنع معجزة النهضة، لأنها، أي النهضة تحتاج إلى أن تتحول إلى عقيدة وايديولوجيا عبر كفاح يكون فيه حب العمل والتقدم هدفاً روحياً وجزءاً من بنية الشخصية نفسها. أو كما كان سيد قطب في "افراح الروح" يؤكد على حقيقة: "نحن في حاجة ملحّة إلى المتخصصين في كل فرع من فروع المعارف الإنسانية، أولئك الذين يتخذون من معاملهم ومكاتبهم صوامع وأديرة، ويهبون حياتهم للفرع الذي تخصصوا فيه، لا بشعور التضحية فحسب، بل بشعور اللذة كذلك. إنه شعور العابد الذي يهب روحه لإلهه وهو في غاية

---

(13) عبدالحسين دستغيب، المتمردون، ص17.

الفرح. ولكننا مع هذا يجب أن ندرك أنَّ هؤلاء ليسوا هم الذين يوجهون الحياة، أو يختارون للبشرية الطريق"!

إن الرواد كانوا دائماً، وسيكونون هم أصحاب الطاقات الروحية الفائقة، هؤلاء هم الذين يحملون الشعلة المقدسة التي تنصهر في حرارتها كل ذرات المعارف، وتنكشف في ضوئها طريق الرحلة، مزودة بكل هذه الجزئيات، قوية بهذا الزاد، وهي تغذ السير نحو الهدف السامي البعيد!.

هؤلاء الرواد هم الذين يدركون ببصيرتهم تلك الوحدة الشاملة، المتعددة المظاهر في: العلم، والفن، والعقيدة، والعمل، فلا يحقرون واحداً منها ولا يرفعونه فوق مستواه !. الصغار وحدهم، هم الذين يعتقدون أنَّ هناك تعارضاً بين هذه القوى المتنوعة المظاهر، فيحاربون العلم باسم الدين، أو الدين باسم العلم، ويحتقرون الفن باسم العمل، أو الحيوية الدافعة باسم العقيدة المتصوّفة!. ذلك أنهم يدركون كل قوة من هذه القوى، منعزلة عن مجموعة من القوى الأخرى الصادرة كلها من النبع الواحد، من تلك القوة الكبرى المسيطرة على هذا الوجود! ولكن الرواد الكبار يدركون تلك الوحدة، لأنهم متصلون بذلك النبع الأصيل، ومنه يستمدون.

إنني أعتقد أنَّ توقف القراءة المُجددة للتراث الصوفي العرفاني في ايران، وجمودها هو أحد أسباب انشراخ التجربة الايرانية اليوم ومرورها بمشكلة التصادم بين شرائح طبقات المجتمع، لأنَّ الناس بحاجة على الدوام إلى مثل أعلى حيوي، وإذا كانت بعض عبارات الخميني تُلهب الشعب بالامس فليس من

الضروري الاستمرار في تكرار العبارات نفسها إذا أردنا الحصول على النتيجة ذاتها في التأثير على الجماهير. فالتراث الصوفي والعرفاني تستمر حياته عبر عرضه على السجالات الفكرية والممارسات النقدية كي تستخلص منه عناصر مُنشطة جديدة لأن لكل جيل قيمه الجمالية المختلفة. وهذا الأمر يفسر سبب اللافعل من قبل المجتمع العراقي الجديد تجاه صورة الخميني وباقر وفكرهما اليوم، لأن عرض هذه الصورة النمطية عنهما لا يزال متعلقاً بمرحلة زمنية ولّت وانتهت، لذلك يشعر الشباب المعاصر أنها صورة تذكارية ليس إلّا. وهذا الشعور هو شعور طبيعي، فحينما يتحول البطل والشهيد، إلى أدب خطابي، فإننا لن نرتجي من الجماهير سوى الاستقبال السلبي. وهذا هو الذي يحوّل البطل من طاقة حركية إلى مؤسسات احتفالية ونفعية طبقية. ولعله بسبب ذلك أوصى الخميني أبناءه أن يبتعدوا عن السلطة، وقرّع باقر الصدر تلاميذه في آخر لقاء له معهم بأنهم لم يملكوا أموال هارون الرشيد كي يقتلوا موسى الكاظم. وهذا يعني أنَّ هؤلاء المنتحبين على الصدر يمكن بسهولة أن يقتلوا باقر الصدر حينما يتمّ لهم التحكم بعاصمة الرشيد. أليس باقر الصدر هو من تمّت محاصرته من قبل الاصدقاء قبل أن تحاصره سلطة الديكتاتور، فأخذ يتجرع الألم وهو يقول: {إن الزهرة التي تُرمى على الإنسان من الصديق أشد من الحجارة إذا رماها العدو}[14]. فمإذا يقول الصدر اليوم وأصدقاؤه يرمون الناس بالسجون والرصاص، إذا ما

(14) محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة، ج3، ص142.

حاولوا العودة إلى روح الصدر، إلى باقر الصدر الإنسان المستقل والوطن الواحد، وليس باقر الصدر الحزب وشعار السلطة؟!

لقد شاءت العناية الإلهية أن يخرج دستغيب آخر في العراق هو الشهيد السعيد محمد محمد صادق الصدر، الذي جمع ما بين المعقول والمنقول، وما بين العرفان والسياسة، والتلمذة على أيدي الإمام الخميني والشهيد باقر الصدر معاً. لكن المفارقة التي تكررت معه، هي مفارقة ملازمة لكل تاريخ العرفان والتصوّف. فقد احتضنه الفقراء وطبقات الشعب المحرومة، وحاربه الذين يُفترض فيهم أن يكونوا هم النخبة، وصلة الوصل بين القيادة والجمهور، بين وعي الحاضر ومسؤولية صنع المستقبل. فضاعت تجربة ثمينة إلى الآن لم تقرأ بشكل جدّي مُحايد، ليس لأنَّ محمد صادق الصدر احتضن الشهادة والموت الأحمر بعدما تجاوز عقبات أشكال الموت الاخرى، وإنما لأنّ تراثه ومنجزه لا يزالان يتعرضان إلى محنة التهميش تارة ومحنة ديكتاتورية القراءة، تارة أخرى.

أرجو أن تتم قراءة هذا الكتاب بروح حيادية عاشقة للثقافة الإنسانية، بعيداً عن الخطاب التهميشي والحصري، فضلاً عن عقلية الذهن الطائفي. فإذا كنا نحن العرب ناقمين على ايران بسبب مبدأ تصدير الثورة، فإننا ننسى عامل البيئة الاقليمية، وهذا يعني أنَّ ايران ليست حصراً هي المسؤولة عن العلاقة المتوترة بين طرفي الخليج، العربي الفارسي[15]. وكثيراً ما تمّ زج القضايا

(15) طلال عتريسي، الجمهورية الصعبة، دار الساقي، 2006، ص125.

الثقافية بمطحنة رحاة المعركة السياسة، تلك المعركة التي همها الحفاظ على عروش وراثية، تتغطى بمسوح الدفاع عن هذه المذهب أو ذاك.

فبين تأويلات القرآن وخشوع الأدعية، وبين نقد السياسة وصناعة مفهوم آخر للدولة، تتكون نصوص هذا الكتاب وحكايته. وهو كتاب كتبته قبل ما يقارب العقد من الزمان وكان بعنوان: "التصوّف في فكر الإمام الخميني والشهيد"، ولقد تمّت طباعته من ضمن أفضل خمسة عشر بحثاً تم تقديمها في مؤتمر طهران الدولي، في مطلع الألفية الثانية. وقد قمت بتغيير العنوان في هذه الطبعة الثانية، نظراً لأن العنوان الأول يحمل التباسات كثيرة، بينما العنوان الحالي يوضح موضوع البحث بشكل أكثر دقة. كذلك كان بودي أن أضيف الكثير وأحذف الكثير، أكثر مما أضفت وأزيد مما حذفت، لكن في القلب لظى وفي الحلق شجى، وكلٌ ميسر لما خُلق له.

# القسم الأول

# مدخل مفاهيمي تاريخي مشترك

# 1 ـ العالَم والمعلوم والعالِم

إن أبرز ما يمتاز به الكائن البشري هو قدرته على التفكير والتأمل. لذا فليس غريباً أن يكون تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق" هو من أقدم التعريفات لهذا المخلوق. فإذا كانت البداية هي قضية مسلم بها، وإبستمي معرفي مفروغ منه، بأن عملية الإدرك واضحة جلية، وإننا نفهم الحقائق كما هي بمقدار مناسب للقول إن هذا الواقع هو الواقع فعلاً، فإن الخطوات التي تلت على طريق البحث والتأمل، أخذت بثقلها تزلزل هذه الثوابت، فانقسمت الأسرة البشرية "المفكرة" إلى شطرين: شطر يعتقد بحقيقة هذا العالم، ويؤمن بالحواس كمرشد لحياض الحقيقة وواحاتها، وشطر ذهب إلى الاعتصام بُعرى العقل وحده. وليس ذلك إلا لعدم ثبات المعالم وعدم استقرار المناهج؛ فالعقل دائم السؤال والعالم دائم الاتساع والقلب أبدي التقلب. وعلى هذا الأساس ظهرت أقدم المعتقدات التي قسمت الواقع إلى طبيعي وماوراء أو فوق طبيعي.

ومع تطاول التجربة وتعمق البحث وانقسامات الايديولوجيا، لم تقف عملية القسمة والانشطار عند هذا الحد، بل ذهب الفريق الأول إلى ميدان الاحتدام الفكري فانقسم إلى جبهة تقول بأنَّ الحواس تقتنص الحق والحقيقة كاملةً، وأن لا حقيقة قابعة وراء قضبان الحس وحدوده، فيما علا صراخ جبهة أخرى ترى أنَّ

هناك ثمة حقيقة قابعة خلف مدركات قوى الحس، لكننا نعجز عن إدراكها، لذا فلا مندوحة لنا إلا أن نعتمد على الحواس، تلك الثقوب التي ملأت البدن البشري بأكمله، هذه الكتلة اللحمية العجيبة التي هي نافذته وسجنه في آن.

أما الفريق الثاني فقد انشطر إلى فرقة تقول بأن العقل يقتنص الإدراكات وإن هذه الإدركات مطابقة للواقع، أي أنه يوجد "أمر" آخر غير إدراكاتنا ومفاهيمنا. كذلك ذهبت فرقة أخرى إلى القول بأنه لا وجود لمطابق حقيقي، فهذه الإدركات التي تحصل لنا هي حقيقة بالنسبة لنا فقط، وليست هي الحقيقة بمعزل عنا وعن عالمنا الذهني ووسائلنا الإدركية: {فالواقع أشبه بحائط يصطدم به عقله وإرادته فيتحطمان، ومن هنا كان عذابه ويأسه}[1].

إنَّ المدرسة التي تقول بالحسّ فقط هي المدرسة الشيئانية السكولاستيكية القديمة. أما المدرسة التي تعترف بوجود حقيقة ما، لكننا لسنا قادرين على مدّ الجسور إليها ولا مندوحة لنا بالتالي سوى بالحسّ، فهي بعض فروع التجريبية الحديثة وبعض الاتجاهات المثالية، حيث تجلّى في هذه الأخيرة مذهب الاعتصام بالعقل لكن من دون الايمان بأن ماوراء إدراكاته يوجد أمر مطابق حقيقي منعزل[2].

---

(1) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ص12، ترجمة أنور عبدالملك. دار الحقيقة، بيروت، 1983.

(2) بالإضافة إلى مؤلفات ابن سينا والخواجه الطوسي، أنظر المجلد الأول من كتاب محمد حسن المظفر "دلائل الصدق" و"بداية الحكمة"

{فنحن لا نعرف العالم كما هو في حقيقته أبداً، بل إننا لا نعرفه إلا كما يبدو لنا بعد مروره في معصرة تفكيرنا}[3].

فكل طرف إذن يدّعي أنه هو "المعرفة العلمية"، ويرى أن ما عداه هو معرفة غير علمية، على الرغم من أنَّ الفريق الاكثر صخباً في العصور الحديثة الذي يرفع راية المنهج التجريبي يقرّ بأن تصورات الإنسان للعالم هي تصورات ليست حقيقية وإنما هي مجموعة من اختلاقات الذهن البشري تمَّ اختراعها بحرية، كما يرى آينشتاين، أو تحت وطأة الظروف الاجتماعية والاقتصادية كما ترى بعض تيارات المدرسة الماركسية والبنيوية[4]. وهذا يعني إن

---

= و"نهاية الحكمة " و"الميزان في تفسير القرآن" ج1، و"أصول الفلسفة والمذهب الواقعي"ج1 لمحمد حسين الطباطبائي.
وكذلك أنظر حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص283، دار الجيل، بيروت. ومصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، وانظر: مقدمة التحقيق لابي العلاء عفيفي لكتاب: فصوص الحكم ومحمد باقر الصدر فلسفتنا وزكي نجيب محمود قصة الفلسفة اليونانية، ص69. وجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص163. وكذلك: تيدور كمبرز، مفكرو اليونان، ج1، ص431، ترجمة محمد حسن لطيفي(فارسي) وأيضاً: اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص154، وج4 ص86. ترجمة جورج طرابيشي. وكذلك: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص95، دار الفكر.

(3) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، المكتبة الاشتراكية، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الرابعة 1983، ترجمة أنور عبدالملك، ص125.

(4) عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات ـ الكويت 1975، ص70.

محاولة الوصول إلى المعرفة العلمية تبدأ بتشكيك عقلي وتنتهي إلى وجدانية نفسية، سواء على يد السفسطة القديمة حيث كان جدليو اليونان قد أسسوا أول نظرة براغماتية في نظرية المعرفة، وحتى عصر ما بعد الحداثة، حيث موت الإنسان وانتهاء عصر النظريات الكبرى. وهذا أمر مهم يجعلنا نلمس ذلك العصب الاساسي في عودة النزعة الصوفية واختراقها حتى لأكبر الباحثين العقليين تطرفاً، فضلاً عن مفكّرين لهم متبنياتهم الدينية مثل محمد باقر الصدر ومحمد صادق الصدر، حيث يبقى الايمان بالعقل واقفاً في وجه الحقيقة لأنَّ العقل لا يدرك سوى الظواهر فقط ولا يلج إلى الجوهر:

{إنه عاجز حتى أن يعقل كل ظواهر المادة، وإنما يستطيع فقط أن يعقل بعض ظواهرها. وبتحديد أكثر: إنه لا يستطيع حتى أن يعقل ظواهر المادة وإنما فقط يستطيع، أن يعقل العلاقات التي تربطها مع بعضها بعضاً}[5].

ومن هنا ترتفع الصرخة المدوّية: {لا أقبل الحدود ولا تسعني الظواهر. إني أختنق، فلتعش هذه المعاناة العميقة الشاقة}[6].

ولم يكن هذا الانشطار والتشظي إلا انعكاساً لصعوبة البحث والتخبط ووعورة إمساك المنهج المناسب على الرغم من وضوح

---

(5) نيكوس كزنتزاكيس، تصوف منقذو الالهة، ترجمة سيد احمد علي بلال، دار المدى، ص16.

(6) نيكوس كزنتزاكيس، تصوف منقذو الالهة، ص18.

الكثير من مفردات المبحوث عنه، كأن نكون قادرين على تشخيص اختلاف هذه المذاهب، وإنها جزء من الواقع المنفصل عن وعينا نحن، لأنه بحسب مقاربات المعلم الأول ارسطو:

{إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة أخرى، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ولا يذهب على الناس كلهم لكن واحد... وأما إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك يسيراً.. إن حال العقل في النعس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حالِ عيون الخفاش عند ضياء الشمس}[7].

ما هو الإنسان؟.. ماهو الكون والوجود؟.. ما هو ارتباط الإنسان بالكون وعلاقته به؟ إلى أي مدى تمتد حياة الإنسان، ولأجل أية غاية تنتهي؟!.. الخ

أسئلة وإشكاليات قديمة قِدَم الإنسان نفسه، تعبِّر عن قلق البعد الروحي في الإنسان الذي لا تستطيع التكنولوجيا اطفاء نيران هواجسه وخيالاته. ولم تستطع النظريات القائلة بأنَّ الاسئلة الكبرى كالسؤال عن العلة الغائية، هي مجرد وهم بشري، أن تقنع الإنسان وتطفئ أوار قلقه وتطلعه صواب الكمال المطلق، كالذي ذهب إليه بيكون في كتابه "الاركانون الجديد"[8]. فاليقين

---

(7) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص43، انتشارات حكمت ـ طهران، التي هي نسخة طبق الاصل عن النسخة الالمانية.

(8) مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ـ القاهرة، 1998، ص130.

والاطمئنان ليسا نتيجة طرفها العقل فقط وإنما للقلب حصة كبرى في قناعة الإنسان أيضاً. فكم من أمور نجزم بصحتها يقيناً لكننا نتعامل معها على أنها ضرب من العدم، كخوفنا من التوابيت ليلاً كمثال تبسيطي.

وفيما قام بعضهم يستقصي الجواب ضارباً الارض بمعول الحواس، فإن فريقاً آخر كان يجوب بمجهر العقل، في حين ابتعدت ثلة قليلة عن هاتين الفرقتين، زاعمة أنها أبصرت خيطاً من نور غيّر متغيرات الحسّ وتبدلات العقل، وأنهم سيأخذون علمهم من الحي الذي لا يموت، في الوقت الذي ينشغل سائر الناس بأخذ العلم {ميت عن ميت}(9). وقد اتخذت هذه الطائفة لنفسها طقوساً معينة ومصطلحات شكّلت بما يشبه الهوية الخاصة العازلة عن بقية الاتجاهات والمدارس. لكن وعلى الرغم من كل ادعاءات الارتباط المباشر بالحقيقة، فإن هؤلاء لم يسلموا بدورهم من ظاهرة الانقسام والتشظي، حتى باتت مصطلحات مثل الصوفية والتصوّف والعرفان والعرفاء، أشبه بمشترك لفظي في كثيرٍ من الاحيان. إنه اتجاه يمتد من الدروشة والتكايا وينتهي بتنظيرات فلسفية عميقة وغاية في الاختصاص. هذا من جهة النظر، أما من جهة العمل فهو تيار يمتد من شعبية الشرائح الاجتماعية الشعبية

---

(9) ابو نصر السراج الطوسي، اللمع، وأيضاً: صدر المتألهين الشيرازي ايقاظ النائمين. ورغم الصخب حول عقلانية ابن خلدون الخالصة فإننا نجد الرجل يدافع عن التصوّف والكشف والمعجزة في كتابه "المقدمة" ص21، انتشارات استقلال ـ طهران، وهي نسخة مصورة عن طبعة دار المعارف ـ بيروت.

البالغة التخلف والضعف من الحرفيين والمعدمين، وينتهي بشيوخ طريقة مرفهين مع السلطة أو ثوار حركيين كانت لهم قدرة تحقيق انعطافات مهمة في مجرى التاريخ.

# 2 ـ الأنا المنسي

قديماً قال أفلوطين:

{إن البحث في النفس جدير بالاهتمام حقاً سواء قصدنا به الأمور التي أشكلت علينا وكان علينا أن نجد لها حلاً أم وقفنا عند هذه الاشكالات ذاتها.. ولعمري أي بحث أجدر من البحث في النفس بأن يقضي الوقت فيه من يريد الاسترسال في الحديث والاسهاب في التدقيق}[10].

والبحث في النفس قديم جداً سواء جاء بصورة تنظيرية ورؤيوية أو بصورة أمثال وحكايات وعبر ورموز وأساطير، وقد اهتمت جميع الفلسفات والحضارات كافة بهذا المبحث. ونحن نجد أن ضمير المتكلم (أنا) عند الإنسان هو أشد الضمائر حضوراً سواء بصورة مباشرة أو مستترة، وما ذلك إلا لكون الأنا هو الذات نفسها، وإشارة لعلّتها الوجودية في هذا العالَم. فالاعتناء به أو التوقيع والإمضاء على صفحة الوجود هو مسألة ضرورية لأننا حاضرون فيه وجزء منه؛ فالانا هو الكينونة التي لا يمكن الغفلة عنها، حتى حينما يقول أحدنا "غفلت عن نفسي" نظراً للفرق بين

---

(10) افلوطين، التاسوعات، ترجمة فريد جبر. والمطلب ذاته نجده لدى ملا صدرا في الحكمة المتعالية، ج8، ص306. ولدى ابن سينا في قسم النفس من كتاب الشفاء.

المعلوم الحضوري الثابت والالتفات إلى العلم الحضوري المتغير. وقد اختلف القوم في إمكانية معرفة النفس، فهل هو ممكن أم أنه مستحيل؟... وقد تجدد هذا الخلاف في الفكر الإسلامي بسبب اختلاف معنى بعض الآيات القرآنية المعبِّرة عن الروح نظراً لكونها من أمر الله، فهل كان القرآن يقدم جواباً بأنَّ الروح من عالم الأمر، أم أنَّ القرآن يأمر بالابتعاد عن هذا السؤال، حيث تبقى الروح حقيقة مستترة عن إمكانية العقل البشري؟!، ولقد كان لهذا الاختلاف جملة تفرعات خلافية بين الاتجاهين[11].

وعند تتبّع البحوث الأولى وحتى المتأخرة المعاصرة التي تناولت موضوع "الأنا" نجد أنَّ أغلبها يذعن لأنَّ الأمر المشار إليه بـ "انا" ليس عضواً حسّياً، باستثناء قليل من النظريات قياساً بالاتجاه الأول:

{إن الإنسان لمنقسم إلى سرٍ وعلن: أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريع على باطنه، أما سره فقوى روحه}[12].

وقد حاولت الفلسفة الحديثة الوقوف من هذه المسألة على مسافة نقدية. ومن تلك المحاولات مقاربة جون بول سارتر، الذي

---

(11) كمال الحيدري، بحوث في علم النفس الفلسفي، دار فراقد ـ ايران 2005، ص7.

(12) ابو نصر الفارابي، فصوص الحكم، ص73، تحقيق محمد حسن آل ياسين. والمطلب ذاته نجده في شرح فصوص الحكم لحسن زاده آملي (فارسي) واثولوجيا افلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي.

رأى أنَّ العلم الحديث قدم خطوة هائلة من خلال رد الموجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه.

وهذه الخطوة واضحة الغاية، وهي محاولة القضاء على ثنائيات الفلسفة القديمة: الوجود والماهية.. الظاهر والباطن.. القوة والفعل.. الخ:

{من المؤكد أنه تم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي تضع في تقابل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الخارج. فلم يبق ثمّة خارج للموجود، إذا كان المقصود من ذلك جلداً سطحياً يحجب عن الانظار الطبيعة الحقيقية للشيء. وهذه الطبيعة الحقيقية، بدورها، إذا كان ينبغي أن تكون الحقيقة المستترة للشيء، التي يمكن معرفتها أو افتراضها دون بلوغها أبداً لأنها "باطنة" في الشيء موضوع النظر؛ نقول إن هذه الحقيقة المستترة لا توجد هي الاخرى. والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية: إنها سواء جميعاً، وتشير كلها إلى مظاهر أخرى ليس لأحدها امتياز على غيره. فالقوة، مثلاً، ليست جهداً ميتافيزيقياً ومن نوع مجهول يحتجب خلف آثاره (التسرعات، الانحرافات، الخ) بل القوة هي مجموع هذه الآثار. وكذلك التيار الكهربائي ليس له ظهر سري فما هو إلا مجموع الافعال الفيزيائية ـ الكمياوية}[13].

(13) جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبدالرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ص13.

لكن سارتر يعود ليؤكد أنَّ هذه الرؤية لا تستطيع الانفكاك من الثنائية الفلسفية إلا بثنائية جديدة أخرى هي ثنائية المتناهي واللامتناهي مثلاً، فتعود المشكلة ذاتها من جديد. وفي الحقيقة إن مثل هذه المقاربة سهّلت الدفع من قبل الفلسفة الإسلامية اعتماداً على مفهوم الوحدة التشكيكية للوجود، حيث إنَّ القوة والفعل والوجود والماهية والتناهي والمتناهي ليست منقسمة إلى عالمين منفصلين وإنما إلى مرتبتين من عالم واحد. أما إشكالية اللاتناهي فهي مسألة قديمة وجدت حلولاً مستفيضة منذ ابن سينا[14]. وهكذا نجد أنَّ الوجودية الغربية على الرغم من اعتمادها على تحليل الأنا والذات بشكل أساسي لبناء مذهبها الفلسفي والايديولوجي، إلا أنها لم تستطع الخروج برؤية متناسقة حول النفس!، لذا ارتبك هذا المذهب الفلسفي حينما أراد بيان الفرق بين الهوية والأنا اعتماداً على الشعور فقط؛ فمن جهة هناك التعالي واللاتوقف في الأنا وهي نزعة صوفية بحتة، ومن جهة ينتهي المذهب إلى الاحاد وهي نزعة حسية ظاهرة[15].

ولعل هذا التناقض هو الذي جعل سارتر يرفض الالحاد في النهاية، ويرفع يده عن كتاب الوجود والعدم بالكامل، بنقل نسق الكتاب من التزامات الفلسفة إلى مشاغبات الأدب. وإذا كان هذا المذهب الحديث قارب المسألة من منهج واحد، فقد سبق لأرسطو طاليس أن تنبّه منذ القدم إلى أن مسألة النفس لا بدّ أن

(14) اياد كريم الصالحي، المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا.

(15) جون بول سارتر، الوجود والعدم، ص196.

تحترز من التطرف المنهجي لطريقة بعينها، على الرغم من أهمية مبحث الماهية لتحديد وجه المسألة[16].

ولما كان علماء الإسلام يرون أن معرفة النفس أحد السبل لمعرفة الإله والعالم، ثم تطور مبحث الماهية لديهم، فقد توسع المسلمون في قراءة هذا الموضوع ودشنوا فيه تفريعات عديدة.

ولأهمية هذا المبحث نجد أن فلاسفة المسلمين اعتنوا به وأولوه أهمية خاصة، وذلك لارتباطه بالميتافيزيقيا ومسائل المعاد[17]. وقد كانَ ولا يزالِ التعرف على الأنا بحثاً غامضاً لا يحصد منه الباحث إلا النزر القليل من القناعة، نظراً لأنَّ الأنا على الرغم حضوره المستمر كونه أكثر الامور فاعلية، فإنه في الوقت ذاته كأنه يقع في أقصى المعمورة وداخل آخر الانفاق العميقة للحقيقة. واقع الأمر أن جهلنا مطبق، فأغلب الاسئلة التي يلقيها على أنفسهم، أولئك الذين يدرسون الجنس البشري، تبقى بلا جواب لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية[18].

بيد أن علماء المسلمين شمّروا عن سواعدهم ونقّبوا في أرض هذا المبحث فانطلقت حراثتهم له من اعتبار "الأنا" جزءاً

---

(16) ارسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني وجورج قنواتي، مؤسسة إحياء الكتب العربية، 1949، ص4.

(17) نستطيع إدراك هذا الاهتمام من خلال المجلد الضخم الذي جمعه حسن زاده آملي بعنوان عيون مسائل النفس.

(18) ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد. مكتبة المعارف، بيروت، 1993، ص17.

من الشعور، ويكون هذا من البديهيات الواضحة التي لا لبس فيها، والتي عندها يقع الفراق بين البحث الفلسفي ونزق السفسطة، إذ:

{لم يزل الإنسان فيما نعلم ـ حتى الإنسان الأولي ـ يقول في بعض قوله "أنا" و"نفسي" يحكي به عن حقيقة من الحقائق الكونية، وهو لا محالة يدري ما يقول ويعلم ما يريد، غير أن انصراف همه إلى تعبئة أركان الحياة البدنية، واشتغاله بالاعمال الجسمية لرفع الحوائج المادية، يصرفه عن التعمق في أمر هذه النفس المحكى بقوله "أنا" و"نفسي"، وربما ألقى ذلك في وهمه أن ذلك هو البدن لا غير، وربما وجد الإنسان أنَّ الفارق بين الحي والميت، بحسب ظهور الحسّ هو النفَس الذي يتنفس به وجوده، وانعدمت شخصيته وأنيته، فأذعن أن النفس هو النَّفَس (محركة) وهو الريح أو نوع خاص من الريح، فسماه روحاً، وقضى أن الإنسان هو مجموع من الروح والبدن}[19].

والذي نستنتجه هو أن البحث الفلسفي كان يحمل في رحمه سلفاً بعض مغاليق العرفان والتصوّف، حيث قرر أن الاشتغال بالبدن يُنسي "الأنا" فتكون النتيجة أنه إذا تناسينا البدن و"الانشغال بالأعمال الجسمية" فإننا سوف نتذكر وننتبه إلى تلك الحقيقة، حيث إنَّ الانشغال بالنفس هو على حساب البدن وبالعكس. وهي قاعدة تعدّ من أهم مرتكزات الفكر الصوفي

---

(19) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج6 ، الاعلمي، بيروت، 1993، ص178.

والعرفاني[20]، نظراً لأن هذه المسألة هي نافذة الخروج على أي تحجيم عقلي وحسي للذات الإنسانية، ذلك التحجيم الذي ينتهي بالضرورة إلى أن القيم الجمالية والمعرفية هي عالم محدود وناجز في الراهن والمعلوم المُحدد، على خلاف الايمان بذاتية الأنا الذي يجعل القيم الجمالية والمعرفية مشرّعة الافق:

{وبالجملة فممّا لا ريب فيه أن الإنسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمراً غير خارج منه يعبِّر عنه بأنا ونفسي. وإذا لطف وتعمق فائضاً فيما يجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الامور الجسمانية القابلة للتغير والانقسام والاقتران بالمكان والزمان، ووجده غير هذا البدن المادي المحكوم باحكام المادة بأعضائه وأجزائه فإنه ربما نسي أي عضو من أعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لا ينسى ولا يغفل عنها، دع عنك ما ربما تقوله: نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلت عن نفسي فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأن نفسك الشاعرة شعرت بأمر غفلت أمر تسميه نفسك كالبدن ونحوه؟.. وكيف كان لا ينبغي الارتياب في أن الإنسان بما إنه إنسان لا يخلو من هذا الشعور النفسي الذي يمثل له حقيقة نفسه التي يعبِّر

---

(20) لاحظ تقرير ابن سينا في الاشارات والتنبيهات، ج3 وج4 حسب طبعة مؤسسة النعمان، بيروت تحقيق سليمان دنيا. وبشأن أوائل ظهور ثنائية البدن والروح أنظر: فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص123.

عنها بأنا، ولو أنه استأنس قليل استئناس بما يشاهده من نفسه على انصراف من التقسيم إلى مشاغله البدنية وأمانيه المادية، قضى بما تقدم أن نفسه أمر مغاير لنسخ المادة والماديات لما يشاهد من مغايرة خواص نفسه وآثارها بخواص الأمور المادية وآثارها، غير أن الاشتغال بالمشاغل اليومية وصرف الهمّ إلى أماني الحياة المادية ورفع الحوائج البدنية يدعوه إلى إهمال الأمر والاذعان بشيء من تلك الآراء الساذجة الابجدية والوقوف على إجمال المشاهدة}[21].

ولم يكن هذا مدخلاً إلى التنظير أو إلى الدعوة والايمان بوجود أمر مغاير للامور الحسية وهو "النفس" وليس التنظير فقط كون الأنا مغايراً للبدن، فهذا ما سوف يتمّ تجاوزه على يد ملا صدرا الشيرازي، من خلال نظرية الحركة الجوهرية، بل إنَّ الانشغال عنها يمنح صاحبها معرفة مختلفة أولاً وآثاراً وحالات خارقة للمألوف ثانياً:

{هذه العوامل المختلفة والاسباب المتنوعة ربما أدى الإنسان واحداً منها أزيد من واحد إلى أن يمتثل عنده بعض ما لا يكاد تناله الحواس الظاهرة أو الفكرة الخالية كالواقع في مكان مظلم .. وربما كانت الارادة إذا شفعت باليقين والايمان الشديد والاذعان الجازم تفعل افعالاً لا يقدر عليها الإنسان المتعارف، ولا أن الاسباب العادية يسعها أن تؤدي إلى ذلك.. والذي يهمنا التنبه

---

(21) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج9، ص179 ـ 180.

عليه هو أن هذه الامور جميعاً نتوقف في وقوعها على نوع من انصراف النفس عن الاشتغال بالامور الخارجية عنها ـ وخاصة اللذائذ الجسمانية ـ وانعطافها إلى نفسها، ولذا كان بالاساس في جميع الارتياضات النفسانية، على تنوعها وتشتتها الخارج عن الاحصاء هو مخالفة النفس في "الجملة" وليس إلا لأن انكباب النفس على مطاوعة هواها يصرفها عن الاشتغال بنفسها ويهديها إلى مشتهياتها الخارجية فيوزعها عليها ويقسم شعورها بينها.

لا ينبغي لنا أن نشك في العوامل الداعية إلى هذه الآثار النفسانية كما تتم لبعض الافراد موقتاً، لكن في أحايين يسيرة ربما تتم لبعض آخر ثابتة مستمرة أو تمكث مكثاً معتداً به، فكثيراً ما نجد أشخاصاً متزهدين عن الدنيا ولذائذها المادية ومشتهياتها الفانية لا هم لهم إلا ترويض النفس والاشتغال بسلوك طريق الباطن}[22].

وهذه النصوص يمكن توضيحها عبر ركيزتين:

**الأولى**: إن الانشغال بالنفس يكون على حساب البدن. وهذا مشترك في جميع المدارس الصوفية حتى غير السماوية منها، لكن نظراً لثقل الموروث التاريخي لهذه الركيزة فإننا نجدها مستمرة حتى بعد الايمان بالحركة الجوهرية، وإن النفس مادية النشوء روحانية البقاء.

---

(22) الميزان في تفسير القرآن ج9 ص180، جلال الدين الاشتياني: شرح فصوص الحكم، ص165 وص181. وأيضاً: أبو حامد الغزالي: مكاشفة القلوب في علم التصوّف، ص33. تحقيق جميل ابراهيم حسيب، الطبعة الأولى ـ بغداد.

**الثانية**: إن للشخص المرتاض خوارق عملية ومعارف نظرية يختص بها وحده أو الذين على شاكلته، باعتبار أنَّ التصوّف ينطلق من الثقة المطلقة بالعلم الحضوري. وهاتان الركيزتان هما بكل تأكيد شريانان أبهران للعرفان والتصوّف واللذان على أساسهما سيتوسع مفهوم جهاد النفس والجهاد الاكبر، فيكون لهما مركزية أشمل وأوسع من مجرد حفظ الشريعة. وإذا كنا حتى الآن نجد الصبغة الفردية للمسألة، فإننا سوف نجد أنَّ مسألة الجهاد الاكبر هذه ستتطور حتى تبلغ مستوى التنظير لكيان الدولة نفسه كما سوف نرى بعد ذلك. وكأن الأنا المنسي سوف يتشكل ويجد نفسه عند تثوير الأمة فيلتقي كلاً من الروح العملي العادي للناس، والروح النخبوي للقيادة، ومن كلا الروحين تتحقق مقاصد الشريعة باعتبار أن الدولة الإسلامية هي التأويل الاكبر للدين. وهذا يشبه مسألة روح العالم الهيجلي، تلك الروح التي تبدأ من الوعي الفردي للروح وتنتهي للتنظير لمؤسسات الدولة. وقد سبق أن تحدثنا عن بعض مقارنة هذا الموضوع بمدرسة الصدر في بحوث أخرى[23]. فالأنا لا يمثل "العودة إلى الذات" فقط حسب نسق علي شريعتي المؤدلج، وإنما أيضاً عودة لتجديد القراءة عبر النفاذ إلى قلب الحقيقة. إنَّ العودة إلى الأنا تمثل محاولة لرصد الدلالة في احتمالية المعنى الذي يوارب الكشف والافصاح والتحول إلى منطوق صريح، لأنه لا سبيل إلى المفاضلة بين مفهوم وآخر سوى

---

(23) عبداللطيف الحرز، بحوث في مدرسة الصدر، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص214.

تلك الانسيابية القلبية لحياة العواطف والاحاسيس والمشاعر للوعي واللاوعي، تلك العوالم التي تتعالى على العقل لكنها لا تستسلم للجنون والهذيان والاستلاب، فتتجدد أخيلة الابداع بين المجاز والاشارة والتفسير والتأويل والثابت والمتحول، والطريقة والحقيقة والنص والمعنى والخطاب والاضافة والكشف والبرهنة والزائل والابدي والوصف والعبارة والمماهاة والاختراع. فالأنا أكثر لغة وأكثف من قناع، خصوصاً وأن التصوّف لا يجعل المعنى خارج الإنسان وإنما هو الإنسان نفسه في تحققه الاكمل(24)، حيث إنَّ النفس الحكمية هي التي يجتمع فيها المعلوم والعالِم، فيكون المعروف والعارف أمراً واحداً، تلك النظرية التي سيطورها ملا صدرا الشيرازي بعد أخذها من أفلوطين بعنوان اتحاد العاقل والمعقول(25).

لكن إذا كان استمرار الطرح الكلاسيكي للأنا على يد حسن زاده آملي لم يتطور إلا عبر مجموعة من النثريات الأدبية مثل "الهي نامج" ، حيث تبقى الذات الواعية هي محور الأنا الفاعلة في عملية دمج التصور الذهني للإله وللشخص المتعبد مع النزوع العاطفي للكمال العبادي، فإننا نجد أنَّ أحد نقاد التدين، السيد أحمد القبانجي، يحاول في كتابه "الله والانسان" أن يعيد ترتيب فكر ليبرالي إسلامي مُؤسس على بنية عرفانية يعد الأنا المنسي

---

(24) تحريف لعبارة أدونيس: الثابت والمتحول، ج1 ص98.

(25) افلوطين، التاسوعات، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، 1997، ص286.

بابها الرئيسي للدخول حيث يرى القابنجي (ص90) إنَّ "الأنا" في قاموس العرفاء هي "الشيطان"، والإنسان الذي يتحرّك بوحي "الأنا" إنّما يتبع الشيطان، وكلّما ابتعد الإنسان عن الأنا اقترب بالمقدار نفسه من الله تعالى إلى أن يصل إلى لقائه، أي لقاء الله بموت الأنا فيه، وحينئذ يكون من أصحاب النفوس المطمئنة، وتزول حالة التوتر والاضطراب المتولّدة من حالات الصراع النفسي بين رغبات الأنا الشريرة ودوافع الوجدان الخيّرة؛ فالأنا هي النفس الأمّارة بالسوء والتي تحثّ صاحبها على الاهتمام بنفسه فقط، وتطالبه بإشباع أهوائه وشهواته حتّى لو كان ذلك على حساب الآخرين والعدوان على حقوقهم، أمّا النفس الحقيقيّة فهي الروح الإلهية في الإنسان والمتّصلة بالله من جهة، وبنفوس الآخرين من جهة أخرى، فيؤذيه ما يؤذيهم ويسعده ما يسعدهم.

علماء النفس لديهم أبحاث وتحقيقات واسعة حول هذه النفس "الأنا"، بحيث أنهم يسلّطون الأضواء عليها بشكل دائم في دراساتهم النفسية، ويشاركهم في ذلك الفلاسفة الغربيون أيضاً، وكانت نتيجة هذه الأبحاث والدراسات معرفة الشيء الكثير عن هذه النفس والتوغّل إلى أعماقها واستكناه مكنوناتها ودوافعها ونوازعها، ومن ذلك اكتشاف عالم اللاشعور والعقد النفسيةَ وإثراء العلوم والمعارف النفسانية بذلك على الرغم من أنّ النتائج تكاد تكون متشابهة مع ما توصّل إليه العرفاء من مجازية "الأنا"، وأنّها ليست شيئاً يحكي عن واقع موضوعي في المحتوى الداخلي للإنسان.

ويؤكّد علماء النفس بدورهم على "اعتبارية الأنا" وأنّها

وليدة التفاعل الاجتماعي مع الآخرين وتلقين المجتمع حيث يستوحيها الذهن من الآخرين في السنة الأولى من مرحلة الطفولة فتتكرّس فيه شيئاً فشيئاً حتّى لا يرى الفرد غيرها ولا يحب سواها على أساس أنّها ذاته الحقيقية؛ وبما أنّ "الأنا" ذهنية ولا وجود لها وراء عالم الذهن والفكر، لذا فهي بأمسّ الحاجة إلى الفكر والخيال لتوكيد وجودها في وعي الفرد وبالأخص من خلال العناوين الوهمية والصفات الأخلاقية التي يتعامل بها الإنسان مع الآخرين في محيطه الثقافي والاجتماعي من قبيل "أنا الأقوى" "أنا الأعلم" "أنا الأكثر أموالاً وأولاداً وأتباعاً" وإلى آخره.

وبما أنّ "الأنا" تتولّد من إيحاء المجتمع، فهي لا تشعر بوجودها إلّا من خلال المقايسة والمقارنة مع الآخرين، أي إنّ وجود الآخرين "الأنت" يحيي في الإنسان ماهية "الأنا"، ولذلك كان "القياس" ـ أي قياس النفس بالآخرين ـ ركناً أساسيّاً في وجود الأنا، والإنسان المادي والدنيوي يجد نفسه في حالة القياس الدائم مع الغير على مستوى العناوين الوهمية والمكانة الاجتماعية والامتيازات الماديّة، وهذا القياس هو السبب الأوّل في معصية إبليس وهبوطه إلى الأرض بعد أن قاس نفسه بآدم ورأى نفسه بأنه أفضل منه فتكبّر وأبى السجود له، وهذا القياس في واقعه عين الوهم، وإلّا فالذهن المرتبط مع الواقع الخارجي يعيش حالة واقعية وقوّة إدراكية تعكس صور الواقع الموضوعي من شجر وحجر وحيوان وإنسان وأمثال ذلك، ولكن عالم الوهم والخيال يتدخل ويتحرّك على مستوى تفسير هذه المفردات الخارجية ونسبتها إلى الأنا وإلى الآخرين.

من الواضح أنَّ أحمد القبانجي يترصد مكامن التراث لتجميع عناصر تساعد على صياغة عصرية للدين يتم فيها المطابقة بين الأنسنة والدين. وهو في كتاب "الله والانسان" (ص116) يقارب وحدة وجود تتكيف والحياة الطبيعية للإنسان العادي من دون مشقة التنظيرات الفلسفية لوحدة الوجود القديمة الوعرة التصور والتلقي. ومن هذا المنطلق الجديد نحصل على باب قرب إلهي مختلف حيث:

إنَّ الله الوجداني يقع طرفاً للخطاب المباشر للفرد بضمير "أنت" نظراً لحضوره الدائم والفعّال في حياة الإنسان، والذي لا يغيب لحظة عن وجود الإنسان، بينما الصور الذهنية متبدّلة ومتغيّرة ولا يمكن أن يستقرّ الذهن على صورة واحدة؛ فبمجرّد أن يفكّر الإنسان بأمور معيشته أو يسرح ذهنه في عالم الخيال ينعدم التفكير بالله وتزول حينئذ صورة الله من فكره، وحتّى عند حضوره في الذهن تكون الهيمنة للأنا المسيطرة على الذهن حيث تقيم مع جميع الصور الذهنية علاقة "أنا . هو" وليس "أنا . أنت"، والفرق أنّ الإنسان في حالة غيبة الطرف الآخر يخاطب صورته الذهنية بالكيفية التي يريد، وغالباً ما يجعله خصماً مغلوباً يعاتبه ويتحدّث معه بحالة من الفوقية حتّى لو كان أباه أو أستاذه أو رئيسه، لأنّ هذه الصورة الذهنية للآخر مخلوقة للذهن، و"الأنا" هي التي تسيّر الذهن كيفما تشاء، فلا تخاطب الصور الذهنية إلّا من موقع قوّة واستعلاء، فهي صاحبة الحقّ دائماً وصاحبة البيت كذلك، والصور الذهنية وارد ضعيف يأتي ليرحل في حركة تغيير

مستمرّة ودائبة، في حين أنّ المخاطب بضمير "أنت" والذي يقف وجهاً لوجه أمام الشخص ليس كذلك، إنّه حقيقة واقعة أشدّ وجوداً من "الأنا" وليس مخلوقاً لها، بل هو مفروض عليها، ولذا يستولي الأنت على وعي الفرد بالكامل، فلا يشعر الإنسان بالأنا غالباً وهو يتحدّث مع رفيقه أو أستاذه، أي تكون الهيمنة في هذه المرّة للمخاطب بخلاف الصورة الأولى. وبما أنّ المتحدّث في وجدان الفرد يمثّل مخاطباً مستقلاً عن وعي الفرد وذهنه ويتحدّث مع الإنسان ويأمره وينهاه كما لو كان شخصاً آخر وراء إطار الشخصية الفردية الواعية لذاتها، أمكن التحدّث معه بضمير "أنت"، وهذا المخاطب لا يزول ويتغيّر مع حركة الذهن، أي إنّه مستقل عن حركة الذهن؛ فالإنسان العاشق أو العطشان قد يسرح ذهنه في شتّى المجالات، وقد يتحدّث مع أشخاص آخرين، ولكن الإحساس بالعطش أو العشق يظلّ ملازماً له، لأنّه ليس من نوع الإدراك الحصولي الذي يزول بإدراك آخر في الذهن، بل من الإدراك الحضوري كما قلنا.

التسبيحة اليونسية (**لا إله إلّا أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين**) تعتبر أقوى ذكر حيّ بين الإنسان وخالقه في نظر العرفاء حيث يوصون به للملمّات والشدائد والنجاة من الظلمات المعنوية وتبعات الذنوب، لأنّ القرآن يقول بعدها ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾، والملاحظ أنّ الآية الأولى تجعل الله تعالى مخاطباً بضمير "أنت"، وهذا الذكر أفضل من ذكر "لا إله إلّا الله" أو "لا إله إلّا هو" وأكثر إيقاعاً وتأثيراً في النفس،

لأنّ الإنسان يشعر بأنّه يقف وجهاً لوجه أمام الله ويتحدّث معه مباشرةً، وهذه الحالة صعبة على النفس الذهنية "الأنا" لأنّها تتضاءل أمام إشراق النور الإلهي وتضمحل، ولذلك تسعى مهما أمكن لتحويل "الأنت" إلى "هو"؛ فالغائب أقلّ خطراً وتأثيراً من الحاضر، وحتّى لو خاطبت "الأنا" الصور الذهنية بخطاب "أنت"، إلّا أنّها في الحقيقة "هو" لأنّ صاحبها غائب في وجوده الخارجي والحقيقي، فالعلاقة حينئذ ستكون وفق المعادلة "أنا . هو" وليس "أنا . أنت".

وهنا نكتة دقيقة جدّاً قد يصعب على بعضهم استيعابها وقبولها، وهي أنّ كلّ "أنت" على نحو الحقيقة خطاب مع الله تعالى، فحتّى "أنت" في عالم الممكنات عبارة عن تجلّيات للوجود المطلق الذي يظهر للإنسان على صورة مخلوقاته، فليس في عالم الوجود إلّا "أنا" و"أنت" الواجب، أمّا "أنت" الممكن وهو المخاطب الآخر من بني البشر، فهي "أنت" اعتبارية وذهنية.

ولتوضيح الصورة أكثر ننقل ما ذكرناه مسبقاً من مقولة أحد العرفاء حيث قال: "إنّني وطيلة عشرين سنة لم أتحدّث إلّا مع الله، ولم يحدّثني أحد غير الله" رغم أنّه كان يعاشر الآخرين ويتحدّث معهم، ولكن لا على أساس أنّهم وجودات مستقلّة كما نحن نتحدّث مع الآخرين ونغفل عن وجود الله فيهم وفينا وتسيطر علينا "الأنت" الاعتبارية للآخرين، بل كما يقول الإمام علي(عليه السلام): **(ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه)**.

فهذا العارف حينما يتحدّث مع الآخرين أو يحدّثونه يجعل مخاطبه "أنت" الحقيقية، ولا حقيقة لدى الآخرين سوى الوجود الإلهي الكامن في وجدانهم وقلوبهم، ولذلك كان التجلّي الإلهي في أفراد البشر أقوى من سائر المخلوقات، فنحن في ارتباطنا مع غير الإنسان من شجر وحجر وحيوان لا نقيم معها علاقة "أنا ـ أنت" بل لا تدخل في وعينا إلّا على أساس ضمير الغائب "أنا ـ هو" والوحيد من الممكنات الذي يستحقّ الخطاب به "أنت" هو الإنسان الآخر، وما ذلك إلّا لأنّ الإنسان الآخر الذي يقع في خطاب الأنا صورة وانعكاس "للأنت" الحقيقية التي تعبّر عن المخاطب الأزلي، أي كما أنَّ (الأنا) تكون مجازية وحقيقية كما تقدم في الجلسات السابقة، كذلك (الأنت) تكون مجازية تارة، وحقيقية أخرى.

وأحمد القبانجي هنا يتورط في قراءة اعتباطية للحقيقة الدينية حينما يرجع الله سبحانه من وجود خارجي حقيقي إلى مجرد حسّ الوجدان الشعوري واللاشعوري في الإنسان ، بحجة الوصول إلى دين علماني أو اسلام حداثوي. وتكون النهاية اختلاط المقدمات بالنتائج، ويختلط لديه أنسنة الدين وتدين الإنسان. بالإضافة إلى ارتباط مشوش بنظرية أصالة الإنسان ، حيث إنه على هذا المسلك لا تكون للدين حقيقة فهو أمر اعتباري أو شعوري مُنتزع من احساس الإنسان ووعيه فقط وبالتالي يكون الله هو الوجدان البشري وليس حقيقة موضوعية، وهذا من أشد مواضع التخبط لدى القبانجي وأمثاله.

وعلى عكس هذا المنهج تماماً يقف عالم سبيط النيلي في كتابه "الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان"، فيذهب إلى ضرب الأساس الفلسفي برمته القائم على مراجعة الأنا كما هي حال الكيجيتو الكانطي "أنا أفكر إذن انا موجود". فهذا الأساس لدى النيلي أساس هشّ لا يقربنا من موضوع السؤال وإنما هو يدور بنا في ذات المقدمات، إذ كيف يمكن لنا مقاربة الآخر من خلال المبدأ من أنفسنا التي هي موضوع مختلف؟! هنا يذهب النيلي في مقدمة كتابه إلى القول:

"ومن هنا فإن الفلسفة لا بدّ أن تكون تناقضاتها فاضحة وأوهامها مخزية وهي تتحرك من الخارج إلى الداخل ولا تفعل مثل ما يفعل جميع العقلاء حينما يريدون معرفة موضع ما إذ لا بدّ لهم من إلغاء وجودهم في الموضع الأول والتحرك إلى الموضع الآخر. بينما يقوم الفلاسفة بعمل معكوس حينما يقول أحدهم (أنا) في البدء، ويزعم بعد ذلك أنه كشف عن حقيقة الآخر. إذن تظهر تلك التناقضات خلال المحاورات في المؤتمر الخيالي هذا.

إن إلغاء الأنا هو استمرار لوجوده وكشف للأشياء المحيطة به، وهو تحقيق لحريته الذاتية. كما أنَّ مبادئ (الأنا الوحدية) أو (الأنا الديكارتي) أو (الأنا المتعالي) هي مبادئ تدميرية شيطانية نتيجتها الوحيدة هي فناء الأنا. ذلك لأن (الذي هو) لا تسمح طبيعته الذاتية بوجود أنا غيره إلا في حالة واحدة هي أن يكون هذا الغير متناقضاً وثنائياً في علاقته بالذي هو، أي يفنى من أجل أن يبقى لأنَّ (الذي هو) مستحوذ على الوجود، لذلك فإن تلك

المبادئ الفلسفية هي مبادئ فنائية ليست لها أي صفة وجودية، لأنها تريد أن تتصف بالوجود من حيث تريد إلغاءه بإلغاء التناقض الجوهري والإبقاء على مبدأ عدم التناقض وحده.

فأنا حر بحدود معينة، وتلك حقيقة يؤكدها الموت، ولذلك يستحيل معرفة الأنا وتمكينه من توسيع نطاق حريته إلا باعتبار الطرف الآخر الذي يتحكم بهذه العلاقة، ولا سبيل إلى هذا الاعتبار إلا بالتجربة، ولا طريق للتجربة إلا بإيقاف أحد الطرفين، ولا يمكن ذلك إلا بإيقاف طرفي (أنا)، وهو الطرف الوحيد الممكن إلغاؤه".

الأمر الذي يعني أنَّ مسألة الأنا المنسي قد تحولت من مقدمة من مقدمات التصوف والعرفان في مسائل التراث القديم، إلى عنصر من عناصر القراءة الجديدة للإسلام المعاصر أو ما يسميه بعضهم بالإسلام الحداثوي. وهذا يعني أن العرفان لا يرتبط بالسياسة في نهاية صياغته الكلية ، كما كان الأمر في السابق حيث مثل الإمام الخميني الجيل الأخير لهذا التصور، وإنما بات العرفان يرتبط منذ مقدمته الأولى بالسياسة وهو ما يؤدي إلى إعلان اسلامي جديد من قبل النقد الثقافي.

# 3 ـ تعريف التصوّف والعرفان

يحاول جملة من الباحثين المستجدين الاعتماد على خلاصة هذا المطلب المترامي الأطراف ، فنجد مثلاً شريف هزّاع شريف في كتابه "نقد/تصوف، النص . الخطاب . التفكيك" (ص241) أنه لا يقدم لنا جديداً في حقل المقاربة المُستجدة فنقع مرةً أخرى في مزلق التكرار، ونجد الاخطاء المشهورة ذاتها تتكرر، مثل عدم التفريق بين التصوف والعرفان ونقاط الالتقاء والافتراق بين جملة من تيارات التصوف الطرائقي والتصوف النظري:

"التصوف الإسلامي، أو العرفانية الإسلامية كما يسميها بعضهم، هو خلاصة التجربة الروحية للإنسان في الوجود، هو محاولة انطولوجيا لفهم الذات أو للأتصال بالذات، وصولاً إلى الإشراقية التي تستشرف الحقائق الكلية من خلال الاستبطان أو الانسلاخ عن ظاهراتية الوجود إلى باطنيته المحملة بالأسرار والمعرفة. ويمكننا أن نوجز الحركة العرفانية في التصوف الإسلامي بأنها تعنى بالنظر في ملكوت الله والوصول إلى دائرة المطلق والكمال (الله) عن طريق النفس المطمئنة ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ الخارجة من غياهب الحجب النفسية والشيطانية الكثيرة التي نحملها فوق كاهلنا المتعب بالأنا؛ إنه . التصوف . محاولة للانسلاخ عن تلك الهوية المريضة، أو الخروج من دائرة شيطنة الأنس إلى آدمية الإنسان الأولية، وهي العبودية أو مقام ﴿وَإِذۡ أَخَذَ

رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾.

التصوف يقظة من تلك الغفلة (غفلتنا عن العهد) الذي أقررنا بوجوده وبنوده منذ القدم، إلا أننا أهملنا دورنا الإنساني مع الله أو لم نكمل الدور الذي علينا إتمامه للوصول إلى التوافق مع الله".

هل حقاً أن التصوف موقف تذكّر أفلاطوني أم أنه معرفة للمثل الأعلى لاتخاذ موقف في الأرض؟!

واذا كانت جميع الفرق الصوفية والعرفانية تربط نفسها بالإمام علي، فكيف يمكن فصل النظر عن العمل ، والعرفان عن الثورة ، وعلي بن أبي طالب فارس الهيجاء وحارث الأرض ومقسّم الأموال ومدير الدولة، وكيف تمت إصابة العرفان بجرثومة العزلة والأنزواء؟

ومن بين الذين يؤكدون على مرجعية الإمام علي التأسيسية هذه ، المفكر اللبناني الكبير جورج جرداق في كتابه الفخم "الإمام علي صوت العدالة الانسانية" حيث يقول في المجلد الاول (ص83):

{وإذا كان عليّ يفقه الدين . إلى جانب فقهه الظاهر من أحكامه . على أنه موضوعٌ للفكر المحض والدراسة الخالصة والتأمل البعيد، فلا ينتهي من التفكير والدرس والتأمل إلا ليثق بأن هذا الدين إنما يقوم على ركائز وأركان تتفاعل وتتقارب وتتحد في أصولها وحقيقتها.

من هنا نشأ علم الكلام أو فلسفة الدين الإسلامي، ومن هنا

كان عليّ أول المتكلمين بل أبا علم الكلام ، فإن الأوائل من أصحاب هذا العلم لم يستقوا إلا من معين علي بن أبي طالب ولم تتوافر لديهم أسبابه إلا عن طريقه، وإن الأواخر ظلوا يهتدون به ويعتبرونه إمامهم وإمام الأولين. فهذا واصل بن عطاء مؤسس المعتزلة وهي أول فرقة إسلامية تجاهد لأن تعطي العقل مداه في موضوعات الدين، هو تلميذ أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأبوه تلميذ علي بن أبي طالب . وما يقال في المعتزلة يقال في الأشعرية، فإن الأشاعرة تلاميذ المعتزلة الذين تلقوا علمهم عن واصل بن عطاء تلميذ علي بالتسلسل.

ثم إن التصوف الإسلامي واجدٌ أصوله وبذوره في نماذج شتى من نهج البلاغة، وقد استند أهل التصوف في الإسلام إلى هذه النماذج قبل أن يعرف المسلمون أهل الفكر اليوناني، وقبل أن ينقلوا إلى العربية فلسفة الأغريق والهنود وغيرهم. و مَن شاء فليرجع إلى حديث أبي العيناء لعبيد الله بن يحيى بن خاقان وزير المتوكل، في نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ففيه كثيرٌ من الإيضاح لما ذكرنا}.

وبهذا ينقلب السؤال من: أية عواملٍ سسيولوجية انبتت التصوُّف والعرفان؟ إلى: أية ظروف اجتماعية وسياسية عطلت العرفان وأثّرت على بنيته الاصلاحية والثورية العلوية الأصيلة؟!

لسنا هنا في هذا الكتاب بصدد إجراء بحث حول التصوّف في ذاته تعريفاً وتاريخاً وبنية ومذاهب ومقولات ونظريات، وإنما نقدم مدخلاً بسيطاً فقط لما يتعلق ببحثنا المقارن حول جملة نقاط

مشتركة في النسق الفكري لمنجز الإمام الخميني والشهيد الصدر ومدى ارتباط هذا المنجز بما سبقه من أنساق في مدرسة التصوّف والعرفان، وما تبع ذلك أيضاً. وفي الحقيقة فإن هناك مشكلة وعقبة في تحديد التصوّف، فهل هو أمر "عملي" أم إنه أمر نظري، أي هل إن التصوّف أطروحة للعمل كي يتحقق في لبس الخرقة والزهد بالمنكح والمطعم والوجاهة، أم إنه أطروحة في النظر يمسُّ الاعتقاد ويكون أطروحة في الابستمولوجيا ونظرية المعرفة؟

والأمر يزداد تعقيداً حول علاقة التصوّف بالسياسة. فهناك المتصوّفة "المعتكفون"، وهم الذين بنوا التصوّف والعرفان على هيكل فلسفي عقلي، ووقفوا مع الجماهير والمقاومة ضد حكومات الفساد، فهم معتكفون عن السلطة ومغرياتها. وهناك المتصوّفة "السائلون" الذين يشكّلون جزءاً من الثقافة الرسمية، فهم يسألون السلطة ويستعطونها. وقد تجلّى هذا التقسيم أكثر في عصر الاقطاعية العربية فقد:

{انقسم متصوفة عصر الاقطاعية إلى صنفين. صنف مخضرم قال بالتصوّف المفلسف ـ وحدة الوجود ـ واعترف بعلم الظاهر وإن فضَّل عليه الباطن. أما الصنف الثاني، فقد تأثر بمعطيات عصر الاقطاعية وأنكر تماماً علم الظاهر. وقد مثَّل التيار الأول ذو النون المصري والحارث المحاسبي (ت243هـ) والجنيد البغدادي (ت297هـ) الذين حافظوا على الصورة الناصعة للتصوف كما كانت في العصر السابق، بل أسهموا في تطويره وتنظيم مسار

طريقته بالإلحاح على الجانب العملي والسلوكي لمواجهة السلطة آنذاك، بما يوحي بتأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في هذا النوع من التصوّف الإيجابي. ولعل هذا يفسر بعض الدارسين لهؤلاء المتصوّفة وإشادتهم بسلوكهم الحسن واستهدافهم الخير الأسمى، حتى فضلوهم على الفلاسفة. ولا غرو، فقد اتسم هؤلاء بالتسامح ولفظوا المذهبية والطائفية، لذلك عرفوا باسم "المعتكفين" تمييزاً لهم عن الصنف الآخر المعروف باسم "السائلين". يعبّر "السائلون" عن التصوّف السلبي، ومن أهم خصائص هؤلاء موالاة "مذهب السلطان"، أي المذهب الاشعري. فقد أخذوا برأي الأشاعرة في الكثير من المسائل، إذ أنكروا مبدأ الاختيار وإرادة الإنسان في أفعاله، وقالوا بنظرية الكسب الأشعرية. كما أخذوا برأي الأشاعرة في أن الثواب والعقاب ليسا من جهة الاستحقاق ولكن من جهة فضل الله، وأجازوا بذلك غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة. وكذلك أخذوا برأيهم في مسائل الأرزاق والآجال والحسن والقبح.

ونرى أن هذه الآراء تنطوي على مغزى سياسي، فحواه مهادنة السلطة وتبرير جبروتها. كذلك الاقرار بسياسة الأمر الواقع في التشرذم والفرقة، حتى بين جماعتهم (..) من المظاهر السلبية أيضاً "كتمان الحقيقة دون الإعلان عنها بقول أو عمل"، وصدق من قال: "إذا كانت الغاية من الطاقة هي تحويلها إلى حركة، فإن بقاءها في المعرفة والتصديق دون القول والعمل لهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجياً حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا

تغيير"، لذلك عدهم رديفاً للسلطان. ولا غرو فقد مال التصوّف عند هؤلاء إلى التهويم بدلاً من الفعل، وأخذ ينحو نحواً هرطقياً بتبنّي معتقدات الحلول والاتحاد}[26].

والغريب أنَّ هذا السيد الباحث اعتمد المنهج السوسيولوجي في قراءة التاريخ والافكار، ولم يلاحظ أن تنظيره هذا ينكسر بتحول الحنبلية إلى فرقة مناوئة للدولة بعد أن ضعُفت الخلافة العباسية واتجهت نحو التمزق والزوال. ومن هنا ذهب باحث آخر إلى عكس هذه الرؤية بالقول:

{إن تطور الصوفية نحو الفلسفة كان يجري كعمليات تعميم فكرية باتجاه نزع الشرعية الدينية المسيطرة على جهاز الدولة العباسية}[27].

وعلى هذا الأساس، لا يمكننا اعتبار كل كتمان تبديداً للطاقة وإلا فكيف تعمل حركات المقاومة والتي يفترض أن التصوّف أحد فروعها السرية؟!

ثم إن إلقاء العلم لمتلقٍّ ساذج أو أقل رتبة من المعلومة هدر للمعلومة وتشويش للمتلقي، وقال الإمام علي وهو يشير إلى صدره: {إن هاهنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حملة.. وليس كل علم يلزم للعالم تبيينه}.

---

(26) محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج3، طور التنظير، سيناء للنشر، 2000، ص230.

(27) عبدالله خليفة، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر2005، ص167.

فالتصوّف بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي والاتصال بمبدأ أسمى، وهو يعتمد على عناصر محددة من قبيل الترقي الاخلاقي والفناء في الحقيقة المطلقة، حيث إنَّ العرفان والتصوّف يعتمدان كلياً على الذوق المباشر للحقيقة، الذي تلازمه الطمأنينة والشعور بالسعادة، وهذا يعني أنَّ المعرفة الصوفية هي معرفة حضورية ومن المشقة ترجمة العلم الحضوري إلى العلم الحصولي، لذلك تمّ اعتماد الرمزية والاشارة في التعبير(28).

وعلى أساس هذه الجنبة العملية حصل التصوّف على كمية هائلة من الانتقاد توازي الانتقادات التي توجهت إليه في مجانبته الاعتقادية، وهو أمر مستمر حتى عصرنا الحديث(29).

أما الذين لا يعيرون لهذا التفريق أهمية فهم الذين لا يقبلون المطابقة بين التصوّف والعرفان، ونحن عندما نراجع المصادر، بحسب قدرتنا في المتابعة، نجد أن زعماء التصوّف هم ذاتهم أساتذة العرفان، حيث إنَّ أصحاب السلوك العملي هم أنفسهم

---

(28) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الانماء العربي، 1986، ص258.

(29) نجد مثلاً محمد عابد الجابري، ركز على الجانب الاعتقادي النظري من العرفان ولم يتطرق للجنبة العملية في "بنية الفكر العربي" بينما قدح سليمان سليم علم الدين في مفتتح كتابه "التصوّف الإسلامي" الجانب العملي المتمثل بمدح الجوع والتقشف، بالاضافة إلى تعليقاته على الجنبة النظرية.

أصحاب الكتب والمؤلفات، كما أنَّ الذين يفرقون بين التصوّف والعرفان لا يلتزمون بذلك حيث نجدهم في جملة من المواضع يذمّون التصوّف ويعلون من شأن العرفان، مع أنَّ هذا العرفان الممدوح هو ذاته أفكار أولئك المتصوّفة المذمومين، لذا استغرب بعضهم أن يكون ملاصدرا الشيرازي كاتب "كسر أصنام الجاهلية" هو ذاته مؤلف كتاب "إيقاظ النائمين".

أما العلّامة محمد حسين الطباطبائي فالصورة عنه أيضاً غير مبهمة كثيراً، فهو يعلي من الاعتزاز بالإسلام لأنه لا يضاد الإنسان والفطرة والغرائز؛ فمرّة ينظّر، كما في النص السابق المذكور، للتقشف وترك اللذائذ، كما أنه ذاته من يقوم بدمج التصوّف والعرفان عندما يجعل التصوّف مدارس متشعبة بلغ مجموعها نيّفاً وعشرين مدرسة، ثم يستثني الطباطبائي مدرسة واحدة منها هي التي ينتمي إليها هو لكونها تعتمد على المرويات الشيعية فقط، بخلاف المدارس الاخرى المتأثرة بأفكار شتى[30]. وهذا معناه أنه مزج التصوّف والعرفان وجعلهما حقيقة واحدة، وقد حاول المرحوم الشيخ مرتضى مطهري أن يجد حلاً وسطاً فذهب إلى القول بأن العرفان مصطلح يشير إلى الجنبة النظرية والمعرفية، والتصوّف مصطلح يشير إلى الجنبة العملية السلوكية:

---

(30) أنظر: محمد الحسين الطهراني "لب اللباب"، ومن الذين يعتقدون بأن التصوّف فلسفة وسلوك محمد تقي مدرسي في "العرفان الإسلامي" ص149.

{فأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دعوا بالعرفاء، وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوّفة}[31].

وعلى كل حال فإننا نتبين من هذا العرض الأجمالي، أن استبعاد مصطلح "التصوّف" في كتابات علماء المذهب الشيعي، عائد إلى جملة أسباب من أهمها:

**الأول**: إن مصطلح التصوّف اشتهر كصفة للدراويش والتكايا، فهو يحتوي على الصفة السلوكية أكثر من العلمية، وعلماء الشيعة هم أكثر المتشددين في مطابقة العلم للعمل والشريعة للطريقة.

**الثاني**: إن مصطلح التصوّف، اشتهر به رجال الرياضة الروحية من المذهب السنّي، فكأن المصطلح شابته نتيجة المشهور من تاريخ الرجال، مسحة انفصال عن علوم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وطبيعي أن يرى علماء الشيعة أنَّ أي انفصال عن أهل البيت هو انفصال عن منزل الوحي، وبالتالي ابتعاد عن الشريعة الحقة.

**الثالث**: إن المصطلح اشتهر به عدد من أهل الشطح ودعاة ترك الشريعة، وإن كانت هذه العبارات لها معنى آخر، لكن شهرتها السيئة لدى الناس، أنها تجعلهم عرضةً للإتهام عند استخدام العلماء لهذا المصطلح. وهذا ما جعل علماء الشيعة يحذّرون من التصوّف كما تشهد على ذلك جملة كتابات محمد

---

(31) الشهيد مرتضى مطهري، الكلام والعرفان، ترجمة علي الخازم، الدار الإسلامية، بيروت، 1992، ص65.

طاهر القمي وشيخ الإسلام المجلسي، ونعمة الله الجزائري والحرّ العاملي وغيرهم[32].

وبهذا يتضح أن ربط التشيُّع بالتصوّف بشكل مطلق غير موضوعي ويحتاج إلى مراجعة تاريخية، ولا يكفي من ثم التعويل على تشابه المصطلحات، لذلك تعتبر دراسة كولن تيرنر معاكسة في اتجاهها لدراسة الشيبيي "الصلة بين التشيُّع والتصوّف".

ونحن نرى أنَّ هذه التعليلات إنْ كان لها قوة في السابق فإن بعضها لا يتمتع بقوة في الوقت الحاضر، كالتعليل الأول، حيث إنَّ مصطلح العرفان فيه مسحة نظرية أكثر منها عملية، لذلك نرى أنَّ مشكلة الانفصال بين العلم والعمل والطريقة عن الشريعة، تظهر مرةً أخرى.

وعلى هذا الاساس ستكتفي هذه الاوراق بالرأي الموحِّد بينهما، خصوصاً وأنَّ المسألة ليست ذات أثر واسع في جملة من نتائج البحث. ويبقى الإشكال في مدار الاستعمال للمصطلح وليس في المصطلح نفسه.

***

{العارف يريد الحق الأول ولا شيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبّده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه}[33].

---

(32) كولن تيرلنز، التشيُّع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين علي عبدالساتر، منشورات الجمل، 2008، ص288.

(33) أبو علي بن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج4، تحقيق سليمان دنيا، ص68.

فالصوفية تطلب "الله" فقط، لذا فهي تترك التنعم بالحياة وتقرأ الأشعار الكاشفة عن التعلق العميق حد العشق والهيمان، وتتعبد ليل نهار لأجل الفوز برضا الوجود المطلق، ولكي تحظى بالقرب منه والتعرف عليه. ولقد تضاربت الأقوال في بيان سبب تسميتهم بالصوفية. يقول "نيكلن" إن كلمة التصوّف مشتقة من الصوف. والصوفي هو الذي يرتدي غليظ الصوف. يقول السهروردي صاحب كتاب "عوارف المعارف": "وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه تصوَّف إذا لبس الصوف كما يقال تقمَّص إذا لبس القميص فنسبوا إلى ظاهر اللبسة وكان ذلك أبين في الاشارة اليهم"[34].

فأصل التصوّف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد في ما يُقبل عليه الجمهور من لذةٍ ومال وجاه، والانفراد عن الخلو في الخلوة والعبادة[35] .

---

(34) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص288، وقد ذكر ذلك في مقدمة تحقيق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، ج1. وكذلك العرفان الإسلامي، ص141، وأحمد النقشبندي جامع الاصول والأولياء، ج1، وأيضاً مرتضى مطهري، العرفان وعلم الكلام. وقد وافق ماسنيون هذا الرأي أيضاً في كتاب: التصوّف، ص25، المشترك مع مصطفى عبدالرزاق، وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص282.

(35) صهيب الرومي، التصوّف الإسلامي، بيسان للنشر والتوزيع، 2007، ص7.

وقيل إن "صوفي" هو على وزن "عُوفي" بمعنى عافاه الله وعلى وزن كوفي أي كافاه الله وجوزي أي جازاه الله، لذا فهو من الاسماء العربية، ومن هنا قيل الصوفي أي صافاه الله[36]. فالصوفية {هم أهل الله الذين صفت قلوبهم له، دفنوا أنفسهم وبقوا به، سمّوا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع همتهم إليه واقبالهم بقلوبهم عليه}[37].

وبينما يرجع بعض الباحثين الاسم إلى عدد من الصحابة في عهد نبي الإسلام، فإن بعضهم الاخر يعتقد أن الاسم جديد أحدثه البغداديون[38]. وقد قام السراج بالرد على ذلك. كذلك ذهب آخرون للقول إلى أن الاسم مشتق من "الصفاء"، بينما قال فريق ثانٍ[39]، بل هو مأخوذ من "الصف" الأول في الصلاة، وفريق ثالث اعتبر أن الاسم مشتق من "الصُّفة"، وهو الرأي الذي ينتقده ماسنيون في الكتاب المشترك مع مصطفى عبدالرزاق، وقيل إنهم ينسبون إلى بني صوفة إحدى القبائل التي كانت تقطن الكعبة قديماً. وذهب عدد الدارسين إلى أن أصل الكلمة مرتبط

---

(36) عبدالمنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والاحزاب والحركات الإسلامية، ص432، وأيضاً موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص467.

(37) عبدالمنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والاحزاب والحركات الإسلامية، ص432، وانظر: القيشري، الرسالة القيشرية.

(38) عبدالرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، طبعة الكويت ص6.

(39) يوسف زيدان، عبدالقادر الجيلاني، باز الله الاشهب، ص14.

بأصل يوناني يدل على إغماض العينين[40]. وذهب مسيو كينون إلى أن أصل الكلمة صوفي، عبارة عن مجموعة أحرف جفرية، معناها الحكمة الإلهية، فالصوفي معناه الحكيم الإلهي[41].

وقد جنح عبد الله العلايلي في (ص207) من كتابه: "الإمام الحسين" إلى القول بأنَّ مصطلح "صوفي" مأخوذ من كلمة "صوفة" العبرية التي تعني العارف بالشؤون الدينية والمعتني بها، وهو مفهوم غير إسلامي في الأصل لكون الإسلام لا يعترف بالكهنوتية وبطبقة خاصة اسمها رجال الدين.

وقد ذهب عبدالرحمن الجامي إلى أن أول من حمل اسم "الصوفي" هو أبو هاشم الكوفي، في حين ذهب بعض المستشرقين إلى أن أول ظهور لهذا الاسم كان في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وذلك مع جابر بن حيان، وظهور اسم الجمع (الصوفية) في سنة 199هـ بحدوث فتنة صغيرة حدثت في الاسكندرية[42]. وقد وافق على ذلك عزيز سيد جاسم اعتماداً على ما ذكره الاصبهاني في حلية الأولياء[43].

هذا ما يرتبط بالتصوّف، حيث غلب على التعريفات والمقاربات الصبغة العملية والسلوكية: لبس الصوف.. المحافظة

---

(40) آنا ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، ص7.

(41) عبدالعزيز بنعبدالله، معلمة التصوّف الإسلامي، ج1، دار المعرفة، المغرب، 2001، ص5.

(42) عبدالرحمن بدوي، التصوّف الإسلامي، ص11.

(43) عزيز سيد جاسم، متصوفة بغداد، المركز الثقافي العربي، 1997، ص59.

على الصف الأول في الصلاة.. التجمع في صف قرب المسجد.. تصفية القلب.. إغماض العينين.. الخ. أما بشأن مصطلح العرفان، فقد غلبت عليه الصبغة النظرية حيث قالوا بأن العرفان مصدر من "عرف" فيكون بمعنى واحد مع المعرفة، قال ابن منظور في لسان العرب: العرفان: العلم، عرفه يعرفه وعرفاناً ومعرفة.

وعندما ظهرت كلمة عرفان لدى المتصوّفة المسلمين كانت تعني نوعاً خاصاً من العلم والمعرفة، هو اسمى بحسب نظرهم من العلم المكتسب، حيث إنَّ المعرفة لديهم تحصل بطريقة ومسلك آخر هو طريق القلب والكشف والشهود والالهام. قال ذو النون المصري (ت245هـ) إن المعرفة على ثلاثة أصناف:

الأول معرفة التوحيد، وهي صفة خاصة بعامة المؤمنين المخلصين. والثاني معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين. والثالث معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين.

أما في اللغات الاخرى فنجد أنَّ العرفان يسمى غنوصاً، والكملة يونانية الاصلِ، ومعناها المعرفة. وقد تستعملِ أيضاً بمعنى العلم والحكمة. لكن هنا لا بدّ أن نلاحظ، وبدقة، أنَّ هذه المعرفة التي يدعيها العرفاء ليست معرفة مطلقة بل هي معرفة دينية مقيدة. وهذا رأي تكرر في العصر الحديث على يد بعض أساتذة الجامعة كما هو حال محمد عابد الجابري، في كتابه "بنية العقل العربي"، بالإضافة إلى جملة من الباحثين أيضاً، لكننا حينما

نتصفح كتب المتصوّفة كـ"مصباح الأنس" و"فصوص الحكم" بل حتى نصوص التصوّف المسيحي واليهودي والهندي والفارسي الذين جمعتهم كبريات الموسوعات، والابحاث المتخصصة، نجد أنهم يتحدثون عن حقيقة الخلق وكيف تكوّن العالم، وما إلى ذلك لأنه من الممكن هنا التوفيق بين الطرحين بالقول إن البحث في الكون وعناصر العالم من قبل العرفاء مرتبط بكونها مظاهر للحق الاوحد الذي هو الإله. في جانب آخر قرر ابراهيم دسوقي، أن بعض الايرانيين يستخدمون مصطلح "العرفان" وليس التصوّف إشارة إلى أن التصوّف في ايران نزعة في المعرفة وليس في السلوك[44]، وقد اختار السيد كمال الحيدري هذا الرأي وانساق معه أيضاً، فيكون العرفان هو للرؤية النظرية عن الكون، والتصوّف هو للرؤية السلوكية[45].

دارسون آخرون قرروا ضرورة التفريق بين العرفان والعرفانية، حيث إنَّ العرفان هو المعرفة الحاصلة لثلة معينة من البشر تتعلق بالاسرار الإلهية، في حين أن العرفانية هي تلك المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد والتي تعرّف نفسها بكونها قائمة على معرفة متجاوزة للمعرفة العقلية، طور فوق طور العقل حسب نسق ابن عربي وملاصدرا، وتمتد إلى العلوم السرية

(44) ابراهيم دسوقي شتا، التصوّف عند الفرس، دار المعارف ـ القاهرة، ص4.

(45) كمال الحيدري، العرفان الشيعي، ص9.

السحرية والكيميائية. كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري ووضحه تفصيلاً السيد عبد الاعلى السبزواري كما سنعرف بعد ذلك في ملحق هذا البحث.

بهذا كان العرفان منهجاً مغايراً في المعرفة وطريقة سلوك متميزة في تعاملها مع الحياة وظواهر الكون[46].

---

(46) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص251 ـ 254، وانظر أيضاً: صائن الدين علي بن تركه، تمهيد القواعد، مقدمة التحقيق لمحسن بيدار. انتشارات بيدار قم ـ ايران. وكذلك مقدمة كامل مصطفى شبيب لكتابه الصلة بين التصوّف والتشيُّع، ج1، وهاشم معروف الحسني في بين التصوّف والتشيُّع.

# 4 ـ تاريخ العرفان والتصوّف

يتفق المتابعون على أن التصوّف أكبر تيار روحي يسري في الاديان كافة[47] وقد كان للتوسع العسكري للفتوحات الإسلامية وتلاقي الثقافات للشعوب المغلوبة، الاثر البالغ في جعل الروحانية هي العنصر المشترك للهوية الإسلامية الجديدة، حيث إنَّ الكثير ممن دخلوا في الإسلام بعد أن اجتاحت الدولة الإسلامية الدولتين الرومانية والفارسية، كانوا يدينون بمختلف الاديان والمعتقدات، بما في ذلك البوذية والمانوية والزرادشتية وغير ذلك من الاديان والمعتقدات التي مرت في فترات متعاقبة من الزمن. وتؤكد المصادر القديمة أنَّ الفرس أخذوا الكثير من معتقدات الهنود والصينيين وأفكارهم حتى أصبحت أديانهم وعاداتهم في الفترات التي سبقت الغزو الإسلامي لتلك البلاد مزيجاً من البوذية والبرهمية والدهرية. في حين أن اليهودية والنصرانية كانتا منتشرتين في البلاد الخاضعة لحكم الرومان، وكان نصيب البلاد الفارسية منهما محدوداً مقارنة مع غيرهما. وبلا شك، فإن أولئك الذين دخلوا في الإسلام وكانوا من قبل على تلك الديانات الموروثة عن

(47) آنا ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمد اسماعيل السيد، ورضا حامد قطب. منشورات الجمل 2006، ص7.

الآباء والأجداد، كان منهم فريق كبير من العلماء الملتزمين بها والداعين إليها، ومن الصعب في مثل هذه الظروف أن يحتل الدين الجديد نفوسهم وقلوبهم وتألفه عقولهم بتلك السرعة، خصوصاً بعد أن دخلوا في الإسلام مرغمين مقهورين. فهؤلاء بعد أن اطمأنوا على حياتهم في ظل الدولة الجديدة، وتهيأ لهم التغلغل في العواصم الإسلامية، اختلطوا بالعرب الفاتحين واتخذ الكثير منهم المدن والعواصم مسكناً ومتجراً ودوراً للعلم والفلسفة وشاعت الترجمة من الهندية والفارسية واليونانية بواسطة النساطرة والسريان[48].

{وقد اتكلت كتابات الرّحالة الغربيين على المقارنة السهلة في هذا الموضوع، فنجد مثلاً جاك كاليبو ونيكول كاليبو يعتمدان في كتابهما المشترك "مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط" (ص218) اقتناعاً بأن الصوفية نشأت من: تلاقي الإسلام مع الإرث الفلسفي والديني لبلاد الفرس القديمة، مع الأفكار الأفلاطونية الجديدة، ومبادئ الرهبنة المسيحية. بل نجد في هذا الكتاب (ص81) اعتقاداً بكون التصوف مأخوذاً من تأثيرات مسيحية نسطورية، نتيجة الحراك الثقافي في بغداد في القرنين الثامن والتاسع}.

بينما يضيف باحث آخر، يقارب التصوّف والعرفان من موقف هجائي، القول:

{نعم هناك "حران" التي تنَصّر أهلها والتي احتفظت بسبب

---

(48) هاشم معروف الحسني، بين التصوّف والتشيُّع، ص305.

ذلك بالطابع اليوناني والوثني مع عناية خاصة بالعلوم الفلكية التي انتقلت إليها من بابل، مع ما يرتبط بها من عبادة الكواكب والاشتغال بالتنجيم والسحر.. كانت [حران].. مقراً للصابئة الذين تشكل فلسفتهم الدينية الهرمسية أحد التيارين الرئيسين في قطاع اللامعقول في الموروث القديم(..) نعم، لقد قام الحرانيون بدور كبير في حركة النقل والترجمة في الإسلام وبكيفية خاصة في مرحلتها الثانوية. فنقلوا كثيراً من تراث مدرستهم العلمي والفلسفي إلى العربية، بما في ذلك بعض مؤلفات الهرمسية(..) وأهم حدث علمي يرتبط اسمه بحران هو انتقال مجلس التعليم (=الكتب والاساتذة) إليها في خلافة المتوكل التي دامت من سنة 279هـ إلى سنة 289هـ وعلى هذا تستمر الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة(..) يبقى بعد هذا الخليط من الآراء الفلسفية المنحولة لـ"الحكماء السبعة" وفي مقدمتهم امباد وقليس المنحول الذي قلنا إنه كان المصدر الخصب الذي غرفت منه التيارات الباطنية في الإسلام مشرقاً ومغرباً}[49].

بينما {كانت افاميه مركزاً علمياً بالغ الأهمية طيلة القرون الأولى للميلاد وهي تقع على نهر العاصي إلى الجنوب من انطاكية بشمال سوريا، وتسمى اليوم بـ"قلعة المضيق"، وقد سكنتها جالية إغريقية هائلة بالإضافة إلى سكانها السوريين. وإلى هذه المدينة ينتصب "نوميوس" مؤسس الأفلاطونية المحدثة فهو

---

(49) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص136.

أحد أبنائها(..) فإن الثابت تاريخياً هو أن "افاميه" قد قامت بدور بالغ الأهمية في تكوين الفلسفة الهيلنستية ونشرها، أي تغذية ونشر التيارات الغنوصية والنظريات المقتبسة من الديانات الشرقية}[50].

وبالاستناد إلى هذه الرؤية لا يمكن اعتبار التصوّف والعرفان ثقافة مستنبطة من القرآن والسنّة، فهما لا يشكّلان عنصراً أصلياً، وإنما عنصر ثقافي إضافي تكوَّن على أثر الاصطدام بأنساق ثقافية دخيلة:

{ابتدأ التصوّف كسلوك زهدي في الثقافة الإسلامية منذ البدايات الأولى للاحتكاك مع الثقافة المسيحية في مصر وبلاد الشام ومع الثقافات المشرقية الأخرى فيما بين فارس وحدود الصين. أما المعتقد الصوفي، فرغم أن ملامحه الأولى قد تشكلت على يد متصوفة من أمثال الجنيد منذ أواخر القرن الثالث الهجري، إلا أن صياغته النظرية المتماسكة لم تكتمل حتى القرن السادس الهجري وذلك على يد الغزالي ومحي الدين ابن عربي ومن بعدهما عبدالكريم الجيلي في القرن السابع}[51].

ويذكر بعض باحثي تاريخ الحضارة[52]، إن التصوّف قد

---

(50) م.ن.، ص169.

(51) فراس السواح، دين الإنسان، طـ2، دار علاء الدين، دمشق ص293. وكذلك محمد حسين الطباطبائي، التشيُّع.

(52) ول ديوارنت، قصة الحضارة، عند تعرضه لتاريخ الهند. والمطلب ذاته نجده لدى عبدالرحمن مرحبا في ما قبل الفلسفة، وكذلك العلّامة الطباطبائي، الميزان، ج6، وكذلك حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية.

يكون أبعد من كونه محض ردة فعل لتيارات وافدة، أو أن يكون المتصوّفة محض مجموعة من المعاقين نفسياً:

{إذا نحن ألقينا نظرة على معركة الآراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصوّف الإسلامي بخصوصه، وحول مصدره الأساس، أو مصادره الأصلية، وجدنا هذه النظرة المثالية الأحادية الجانب تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم أصل هذا التصوّف، بمختلف أشكاله وأطواره ومراحله، إلى المؤثرات الخارجية: المسيحية، أو الزرداشتية، أو الهندية، أو الغنوصية القديمة، أو الافلاطونية المحدثة، أو إلى هذه جميعاً في وقت معاً، يرجعه بعضهم الآخر إلى "الوحي الإسلامي" نفسه، وبعده "الجانب الجوهري" من هذا "الوحي" ويصفه بأنه "قلبه" ـ أي قلب الوحي الإسلامي ـ وبعده الداخلي الباطني، أو هو ـ أي التصوّف ـ حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية.

ومن جهة أخرى نجد علماء النفس البرجوازيين يرون أن المتصوّفة صنف من المرضى النفسيين، ولا شيء غير ذلك عندهم بعد، ونجد ـ إضافة إليهم ـ أصحاب المذاهب التجريبية والعقلية ينكرون ظاهرة التصوّف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه. كل أولئك وهؤلاء وأمثالهم، على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية، يلتقون في موضوع التصوّف عند نقطة مشتركة، هي رؤية الموضوع من جانب واحد دون رؤية جوانبه الأخرى، ولا سيما الجانب الأساس الذي يربط ظاهرة التصوّف، السلوكية والنظرية، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين.

إن هناك خطأً مشتركاً يقع فيه كل من القائلين بأن مصدر التصوّف الإسلامي هو الإسلام نفسه كدين إلهي، والقائلين بأن مصدره المؤثرات الدينية والمذهبية الخارجية. هذا الخطأ هو إغفال كلا الفريقين للظروف التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي كانت ظاهرة التصوّف أحد انعكاساتها الفكرية.

لقد أغفلوا هذا الجانب الاساس من المسألة حيث نفهم أنه ليس هناك ما يرتبط به المتصوّفون سوى الدين الذي يعتنقونه أو المؤثرات "الروحانية" الخارجية التي يمكن أن تصل إليهم بطريق ما}[53].

إن النزعة نحو الانفراد والتأمل والاجتهاد لاقتناص المعرفة عن طريق الالهام والكشف والقول بوحدة الوجود أمر كان موجوداً قبل الميلاد وفي الحضارات القديمة في العراق وايران والصين. وكانت هناك خطوات واضحة تسجل نزعة انسانية ـ ونحن هنا نغض النظر عن كشف مصادر وأسباب هذه النزعة؛ فهذا موضوع له بحث مستقل ـ لدى بعض البشر:

{البحث عن حال الامم والتأمل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل مهمة نفسية تبذل دونها أنفس الاوقات وأغلى الاثمان منذ أقدم العصور ومن الدليل عليه. إن الاقوام الهمجية الساكنة في أطراف المعمورة

---

(53) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج3 دار الفارابي، 2002، ص44.

كأفريقية وغيرها يوجد بينهم حتى اليوم بقايا أساطير السحر والكهانة(..) والاعتبار الدقيق فيما نقل إلينا من المذاهب والاديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، كل ذلك يعطي أن لمهمة معرفة النفس والحصول على آثارها تسرباً عميقاً وإنْ كانت مختلفة في وصفها وتلقينها وتقويمها، فالبرهمانية ـ وهي مذهب الهند القديم ـ وإن كانت تخالف الاديان الكتابية في التوحيد وأمر النبوة غير أنها تدعو إلى تزكية النفس وتطهير السر(..) وأما سائر الفرق المذهبية من الهنود كالجوكية أصحاب الانفاس والاوهام وكأصحاب الروحانيات وأصحاب الحكمة وغيرهم فلكل طائفة منهم رياضات شاقة عملية لا تخلو من العزلة وتحريم اللذائذ الشهوانية على النفس.

وأما البوذية فبناء مذهبهم على تهذيب النفس ومخالفة هواها وتحريم لذائذها عليها للحصول على حقيقة المعرفة(..) وأما الصابئون ونعني بهم أصحاب الروحانيات وأصنامها فهم وإن أنكروا أمر النبوة غير أن لهم في طريق الوصول إلى كمال المعرفة النفسانية طرقاً لا تختلف كثيراً عن طرق البراهمة والبوذية... وأما المانوية من الثنوية فاستقرار مذهبهم على كون النفس من عالم النور العلوي وهبوطها إلى هذه الشبكات المادية المظلمة المسماة بالابدان وأن سعادتها وكمالها في التخلص من دار الظلمة إلى ساحة النور إما اختياراً بالترويض النفساني وإما اضطراراً بالموت الطبيعي المعروف. أما أهل الكتاب ونعني بهم اليهود والنصارى والمجوس فكتبهم المقدسة وهي العهد العتيق والعهد الجديد

وأوستا مشحونة بالدعوة إلى إصلاح النفس وتهذيبها ومخالفة هواها}[54].

إذن، فالنزعة نحو التصوّف هي من الامور القديمة المرتبطة بحركة الإنسان حسب جدل "النكردفيليا" و"البيوفيليا"، ونظراً لأنَّ النزعة الاخروية في النظر والتعامل تنمو مع الاشياء، لذا فليس غريباً أن تحمل جميع الاديان ـ الارضية والسماوية ـ تعاليم صوفية مهما بدت مختلفة ومتخالفة ـ متعددة.

لكن ما هو الأصل في التصوّف الإسلامي؟! إنه بحث كان ولا يزال مثاراً لجدل لا ينتهي عند حد. فطه حسين مثلاً يقول إن التصوّف في الاصل مذهب هندي بينما يذهب آخرون ـ وأغلبهم من القدماء ـ لينفوا ذلك[55]. في حين أن أمثال عبدالرحمن بدوي، رأوا أن {التصوّف نشأ إسلامياً خالصاً ولكنه في تطوره تأثر بعوامل خارجية}[56].

ويصر حسين مروة ومحمود اسماعيل على رد التصوّف إلى عوامل اجتماعية واقتصادية، بحتة. والتحقيق في هذه المسألة فوق طاقة هذا المختصر من الاوراق، خصوصاً وأن هذا البحث حول أصل التصوّف الإسلامي، اختلط لدى الباحثين والدارسين بين التجربة الصوفية والعرفانية ذاتها وبين التعبير عن هذه التجربة

---

(54) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص181 ـ 184.

(55) تاريخ الفلسفة العربية، ج1، والقرشي، بين التصوّف والتشيُّع.

(56) عبدالرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص44.

واللغة والمصطلحات التي تم استخدامها من قبل المتصوّفة والعرفاء للتحدث عنها وتحويلها من تجربة فردية إلى خبرة جماعية، خصوصاً أيضاً، أن جملة من الباحثين لايؤمنون بالدين أو يكتفون بالبعد المادي للاشياء، فيتم اختزال الفكرة بجملة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، كما في حالة كتابات حسين مروة ومحمود اسماعيل، اللذين يقدمان نموذجاً مميزاً في هذا الاتجاه، غير مبالين بكون نزعة نكران الوجود الغيبي والروحي تقطع منذ الخطوة الأولى أية مقاربة مع التصوّف القائم على الروحانية الخالصة. وعلى هذا الأساس لم يميز هؤلاء الباحثون بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها، بين الحقيقة الوجدانية وبين تكوين الخطاب التعبيري، فطابقوا بينهما، مطابقة كانت هي المسؤولة عن إرجاعهم التصوّف الإسلامي إلى أصول يونانية وهندية وفارسية، وتأثيرات يهودية ومسيحية.. الخ.

فالتجربة الصوفية، حيث تقف "ذات" المتصوّف في مواجهة موضوع حبها أو معرفتها، هي تجربة جوانية تتحرك في إطار ذاتية مَعيشة، بعيداً عن الحروف والكلمات وأدوات التعارف والاتصال، وكذلك عن "الآخرين". وهي تجربة قربة وعرفان مجالها الحيوي، القرآن والسنّة؛ تجربة إسلامية من نمط قرآني خاص عبَّر عنها النص الديني الأول تعبيرات شتى من قبيل قوله ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ أو قوله ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾. فالتجربة هنا نفسية قائمة في عوالم العِلم الحضوري المكّثف. اما التعبير عن هذه التجربة، فهو خروج من الذاتية والجوانية إلى "الآخرين"، هي عودة الصوفي من رحلة السُكر في "الاعماق"

إلى صحوته في "الآفاق" والانتقال من العلم الحضوري إلى العلم الحصولي، أي من المشاعر والوجدانيات إلى المفاهيم واللغة. وهنا تأخذ هذه الجوانية أشكالاً لدى التعبير عنها، تأخذ لغة الآخرين، خصوصاً وأن اللغة موجودة قبل تجربة الصوفي، فالمتصوّفة ليسوا هم من وضع اللغة، لذلك، فمن الطبيعي أن يستخدموا هذه اللغة ذاتها عند الحديث عن تجربتهم ونقلها إلى المتلقي. وهذا منسجم تماماً مع السنّة النبوية القائلة {أمرنا أن نكلم الناس على قدْرِ عقولهم}. فالخطاب تنزّل من عوالم "الذات" في إطلاقها إلى حدود الحرف، إلى إفهام الآخرين.. إلى قَدْر "العقول".

وهنا على مستوى التعبير، تدخل العبارات والاصطلاحات والمفاهيم السائدة في زمن الخطاب لكل صوفي، فيتناولها هذا الأخير ليعبِّر بها عن تجربته، في محاولة تواصل مع "الآخرين"، فتظهر بالتالي مفردات نجد جذورها في فلسفات شرقية ويونانية، تظهر على مستوى "التعبير" وهي المرحلة التي تلي صفاء التجربة ونقائها[57].

ومن هنا نفهم قول ابن الجلاء: التصوّف جوهر بلا شكل[58].

---

(57) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1 1981، ص13.

(58) ايفادي فيتراي ـ ميروفتش، جلال الدين الرومي والتصوّف، ترجمة عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والنشر الإسلامي، طهران 1421هـ، ص111.

هذا وقد سعت ثقافة السلطة ومثقفوها المرتزقون الطعن بالتصوّف من باب القدح في تيارات المعارضة، وهذا الطعن يأتي دائماً على شكل الدفاع عن العقيدة القويمة، وكذلك الدفاع عن القرآن والسنّة. لذا كثيراً ما نجد أن المناقشة تتعدى الطرح الموضوعي إلى التشهير والتكفير الصريح للمذاهب وخصوصاً التشيُّع لأنه أبرز مذهب بقي خارج ثقافة السلطة حتى الآن(59). فحفظ الظاهر والقشر عنصر أساسي في تقويض قدرة العقل الإنساني على النقد والمجابهة وإعادة إنتاج المعنى ومواكبة الحياة. وبالتالي، فإنَّ دعوة التمسك بالظواهر وقتل فطرة الحرية والسؤال والتجديد، تأتي موافقة لترسيخ قوى السلطة وإبقائها متداولة وراثياً في بنية اجتماعية طبقية معينة لا يمكن لأحد الخروج عليها إلا وتتناوشه فتاوى التكفير والباطنية. ولعل هذا هو ما يفسر تمسك مدارس التصوّف والعرفان بأبوّة الإمام علي بن أبي طالب لها وكونه هو المؤسس(60)؛ فعلي ابن أبي طالب، شيخ المعارضة السياسية وشيخ المعارضة الفكرية. ولهذا السبب لا نجد اتفاقاً بين شتى المذاهب على إمامة علي بن ابي طالب نظراً لأنه ليس هناك وصية من النبي في مسألة الخلافة، إلا في كتب التصوّف والعرفان(61).

---

(59) أنظر لغة فلاح اسماعيل أحمد في كتابه: العلاقة بين التشيُّع والتصوّف، ص183 الذي هو رسالة دكتوراه في المملكة السعودية، جامعة المدينة المنورة، كلية أصول الدين.

(60) ابن خلدون، المقدمة، ص322.

(61) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 ص115. والسراج الطوسي: اللمع، ص129. وابن خلدون، المقدمة، ص332.

## 5 ـ ضد الإنسان أم مع الانسنسة؟!

هل التصوّف والعرفان ضد الإنسان؟

في الواقع لا يمكن أن نجيب عن هذا السؤال إلا بعد عرض البنية الصوفية للمعرفة، أي يتحتم علينا كي نجيب عن هذا السؤال أن نقوم بعرض منهجية التصوّف من خلال عرض أفكاره وتنظيره للمعرفة، وهو أمر يطول شرحه وبيانه ويفضي بنا إلى أن نطيل في هذه المدخل بما لا يمكن التوسع فيه أكثر من ذلك[62]. بالإضافة إلى كوننا نتبنى ضرورة إخضاع المتصوّفة لشروط التحليل السيكولوجي، فالنتيجة ستؤدي إلى أننا هنا لن نقول شيئاً نتبناه ولا شيئاً البتة يمكن أن يكون وجهة نظر شخصية في هذه النقطة من البحث بالخصوص. وعليه فسوف نسلك مسلكاً آخر بغية إلقاء بعض الضوء بما ينفع كجواب عن هذا السؤال، يناسب هذه الغاية من هذه الاوراق.

في بعض البحوث كتب عبدالرحمن بدوي:

...{ وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كل الاجناس لا فرق عنده بين مسلم ومسلم.. فإن الصوفية المسلمين

---

(62) لقد استمر هذا النقاش حتى اليوم كما نجده في مداخلات لعلي حرب. ومدخل إلى فهم الإسلام والفلسفة والعرفان، ليحيى محمد. وبنية العقل العربي، لمحمد عابدالجابري.

قد وسعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام فامتدوا بها إلى الاديان الاخرى}[63].

فالعرفاء يعبِّرون عن الله بالحق إشارة منهم إلى وحدة الوجود؛ فكل ما سواه باطل وهو وحده المستحق للوجوب، وإنَّ التجلّيات له، وهي جميعها مرتبطة به، وإن كل انسان مفتتحة له الابواب للعروج والدخول في سلّم السير والسلوك لنيل درجة الولاية[64]. كما أنهم في تعاليمهم أوصوا أن لا نشوش الناس بأسرار لا يحتملون سماعها وحقائق يستغربون ويضيقون عن ادراكها. وأوصوا بضرورة التخلق مع الناس بأخلاق الله وسيرة نبيه ﷺ، وهي أمور تكشف عن جانب مهم من جوانب الصوفية وهي البعد الإنساني، وعن جانب مستنير لدى معتنقيها، لذلك، فإنَّ التصوّف في جميع أبعاده ليس فكراً ظلامياً. ففي حين تذهب جملة من النظريات الحديثة والمعاصرة إلى موت الإنسان أو اسطورة الإنسان، بحسب مغالاة ليفي شتراوس، وإلى تشيؤ الإنسان وحوسلته، حسب تعبيرات عبدالوهاب المسيري في "موسوعة اليهود والصهيونية"، والنظر إليه بكونه مخلوقاً خالياً من التميز فهو لا يختلف عن بقية الموجودات من جماد وبهائم ونبات، حيث إنَّ العقل ذاته، والجسم والاشياء تشكل جميعها

---

(63) عبدالرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص27.

(64) نجد ذلك في رسالة في الولاية، لمحمد حسين الطباطبائي. ومصباح الهداية في الخلافة والولاية للإمام الخميني.

عناصر لا تتجزأ من عنصر واحد[65]، أي النظر إلى الإنسان من خلال كمية الخلايا والعظام والسوائل التي يحتويها بدنه وبعده المادي. أما مشاعر الحب والبغض والأمل والطموح والرغبة والارادة والتمني.. الخ، فما هي إلا ردود فعل مادية عن أمور مادية أخرى أو مؤثرات وموروثات وانعكاسات على شكل هيئات معينة، وبالتالي فلا وجود للإنسان كوجود شريف أرفع من بقية زملائه على الارض، بل هذه المفاهيم عن الإنسان الرفيع والمتوازن والمالك لهويته المتميزة، لا تعدو أن تكون أسطورة وخرافة دأبت البشرية، حفيدة مجتمع قردة داروين وعقدة أوديب الفرودوية، النظر إليها كأمنية يجب أن تعامل على أنها هي الحقيقة.

في حين أن نظر العرفاء والمتصوّفة إلى الإنسان بكونه مخلوقاً لا يمكن فهمه إلا من خلال المعنوية نظراً لأنه المخلوق الاسمى، فنزّهوه عن أن يكون محض شيء كالاشياء، وجعلوا له منزلة رفيعة تتمثّل بكونه المخصوص من بين المخلوقات بالقرب من أشرف الموجودات الذي هو الوجود الحق الحقيقي، فالإنسان بسموه يبلغ أنِ يكونِ الإنسانِ الكامل مرآة الإله والعالَم. فبدونِ اعتبار لمكانة الإنسان المتميزة لا يبقى للتصوف أي معنى. وعلى هذا الاساس كان المعجم الصوفي يتكون من جدل العواطف الإنساني من قبيل المحبة والعشق والاخوة وآداب الصداقة

(65) عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ص89.

والاسرة وأدب المتعلم، والتواضع والعفو والتسامح مع الآخرين، لذلك، فالتصوّف يبدأ بالإنسان وينتهي به أو عنده.

ونظراً لشدة الجانب المعنوي للانسان لم يرتض المتصوّفة صيغة السيد والعبد في علاقة الإنسان مع الله، لأن الخضوع وصيغة الاذلال لا تليق بمخلوق شديد العاطفة والحساسية كالإنسان، لذا لم يتقبلوا صيغة القهر في المعاملة بين الله والإنسان، فضلاً عن بين الإنسان والإنسان، وهكذا تمسكوا بمنهج العشق والحب والصداقة. فعوضاً من أن تكون العبادات رمزاً لمقهورية الإنسان، باعتبارها علاقة إجبارية مؤطرة بالوجوب الفقهي المهدد بالوعيد، تصبح رمزاً لكونه موجوداً عاشقاً، كما أنهم خصصوا للانسان جانباً كبيراً جداً من دراستهم واهتماماتهم، تحت عناوين مختلفة ابرزها الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية[66]، حيث يبلغ مستوى الإنسان أرفع مستوى واهتمام. وعليه فالعرفان والتصوّف من هذه الجهة لا يمكن أن يكونا ضد الإنسان ونزعة الانسنة. أما ما قيل عن الهرمسية والظلامية أو اغتيال العقل من قبل المتصوّفة، فهو أمر طويل الذيل في المناقشة التي في جملة منها تركز على مسألة سلبية العرفان لأنه يهتم بعالم الغيب من مشاهدات ومنازل، في حين أن الابستمي القائم على فكرة الغيب والباطن، وأنَّ وراء عالم الامكان يوجد عالم الوجوب الإله، وخلف عالم المادة يقبع عالم الروح المغاير، فهو

(66) حسن زاده آملي، الإنسان الكامل في نهج البلاغة، وابن سينا: رسالة في العشق.

إبستمي يشمل جميع التعاليم الإسلامية ومدارسها إنْ لم نقل إنه عنصر أساسي في كل دين ومعرفة دينية. ويكفي للتدليل على أهمية الغيب بالنسبة للمعقولية العربية إن الحضارة الإسلامية تركزت على الله وتوجهت نحو المفارق وارتبطت بالمقدس وانبنت على الرمز، فهي إذن كانت تستلهم الغائب لأنه يشكل التأسيس والاصل، به تتأسس الجماعة وتلتئم الهوية، ومنه تنهل المعرفة، وفيه يُعمل الإنسان نظره وفكره ومن ثناياه المخاتل، تنبثق المعارف، ومن باطنه تنجلي الحقائق وفي مجاله تنتظم العلوم ومن فراغاته يتجدد القول. ومن ضمن هذا المنظور يتبدى التاريخ وكأنه تجسيد للمفارق ويصبح الإنسان في قوله وفعله شاهداً على اللامرئي، ولعل الصوفية هم أبلغ من عبَّر عن ثنائية الغائب والشاهد. لكن إن كانت هذه الثنائية قد طبعت الثقافة الإسلامية بطابعها فإنها لا تقتصر على هذه الثقافة وحدها، فالارتباط بالغائب يبدو مقوماً من مقومات الوعي الإنساني عامة، فنحن معشر البشر شهود اللامرئي والغائب والمقدس والمفارق أنماط لوجودنا، وإن كانت بعض العقول الحديثة، قد انفتحت على هذه المجالات وتصدت لها وحاولت فهمها كما فعل يونغ واياد وليفي ستراوس[67].

وعليه، فميكانيزم وآلية الظاهر/الباطن والنص/التأويل، وغير ذلك ليس أمراً مقتصراً على التصوّف والعرفان، كما أن اعتماد التصوّف على هذه الامور واختصاصه بها لن يؤدي إلى أن نستنتج عدم علية هذه البنية، فيمكن بالاستناد إلى ذلك أن يكون التصوّف

---

(67) علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص65 .

علماً من العلوم: وعندما نستخدم كلمة "علم" هنا فإننا لا نجافي الحقيقة، لأنَّ التصوّف هو علم من العلوم الإسلامية التي حدثت في الملة كما يقول ابن خلدون. لقد كان لهذا العلم موضوعه وميدانه وكان له منهجه وطريقته، فكانت للمتصوّفة نظرياتهم في الله والطبيعة والإنسان والكون اجمالاً. والحق فإنَّ النصوص الصوفية تتكشف عن تحليل نافذ للسلوك البشري، تحليل لا يضاهيه إلا التحليل النفسي عند المحدثين والمعاصرين، فيما لو قلبنا التصوّف من الفناء إلى البقاء وإعادة تصحيح التراث كونه إنسانيات مقلوبة بحسب تعبير حسن حنفي.

وإذا كان المتصوّفة يتميزون بطريقتهم عن طرق أرباب التحليل النفسي، إلا أنَّ عظماءهم وهم يعيدون قراءة النص القرآني كانوا يبحثون عن مفاهيم محورية في هذا النص. وإذا قاموا بتأويلها فإنهم كانوا يستكشفون ذلك الحدث/الاصل على نحو جديد. لا شك أنهم كانوا مختلفين في نظرتهم عن نظرة الفقهاء والمتكلمين وعن نظرة علماء الطبيعة أيضاً، إلا أنهم، والحق يقال، كانوا يقفون في النص على معان جديدة ويرتادون مناطق بكراً وكانوا بذلك يفتحون أبواباً كانت موصدة أمام العقل، ولربما كانت الرؤية الصوفية للكون، على الرغم من شطحاتها العاطفية وغلو تمسكها التوحيدي، أعمق الرؤى وأكثرها أصالة؛ اجل لعل النظرة الصوفية ارحب النظرات للوجود، ولعل العرفان أكثر معاني الحق اتساعاً. وأما الكشف الذي تميز به العارفون فلقد شكل في الحقيقة جذر الحضارة الإسلامية وأفقها في آن. فهو جذرها وأصلها لأنها انبنت على الوحي، وأفقها أيضاً انبنى مع

الاشراق الذي التقى عنده أصحاب المنطق وأهل الطريقة، وعنده أيضاً تصالح علماء السنّة والشيعة، وإليه أفضى البحث عند العلماء أمثال جابر بن حيان وابن خلدون نفسه. وما الالهام الصوفي سوى تكرار لتلك التجربة النبوية وسعي لاستعادتها وتأكيد لاستمراريتها؛ فالتصوّف قبس من النبوة كما قال الغزالي.

والعرفان هو المجال الذي معه يتقاطع البيان والبرهان، ويلتقي الوحي والقياس، ويطل الظاهر على الباطن. فالعارف إذ ينظر في النص ويستعيد الوحي ويتدبر معانيه ويتأمل أقواله، فإنه كان يمارس وحدة العقل البشري على نحو عميق وخلاق فيعمل على إجراء المصالحة بين الميتوس واللوغوس، بين العقل الشمولي والعقل التحليلي، بين الخيال والتصور، بين الرمز والواقع. وبمقدار ما كان العقل العملي يميل إلى التجزيء والتحليل فإن العقل الصوفي كان يميل إلى التوحيد والتوليف؛ فبالنسبة إلى العارف ثمة فرق وجمع، كثرة ووحدة، تباين وتشابه، ولم يكن هذا العلم لينشأ ويحدث في الملة بتعبير ابن خلدون لو أنه يضرب بجذوره عميقاً في أرضية الحضارة الإسلامية، ولولا أنَّ اللغة العربية نفسها وما تتسم به من اتساع المعنى ورحابة الدلالة كانت سبباً في تفتحه وازدهاره، فاللغة العربية هي حقاً لغة صوفية كما قال بعض الباحثين، كيوسف اليوسف، ولا يعني ذلك بأية حال أنَّ التصوّف هو إلغاء للعقل، اذ بأي شيء عقل الصوفية مواجيدهم وأحوالهم، وبأي شيء استدلوا على الحقائق التي قرروها، وبأي لغة، بل بأيّ منطق، صاغوا أفكارهم. وهل تعرى لغة من منطق؟

فالمسألة ليست اذن مسألة نفي لعقل وإنما هي مسألة الصلة بين الحدس والاستدلال، بين ما يستدل عليه وما ينكشف، بين ما يعلم وما يشهد(68).

وعلى كلٍ فمهما يكن الطرح، فالتصوّف، من دون شك، هو عبارة عن رفض وتمرد على ازدواجية الشخصية، بين العلم والعمل، بين التنظير والتطبيق، التي بدأت تسري في جسد الامة منذ تفشّي الفساد الاداري على يد الخليفة الثالث والذي استمرّ حتى نهاية الامبراطورية الإسلامية، إذ كان الخليفة رمز الإسلام وخليفة النبي لكنه متكرش البطن يملك ألوفاً من العبيد والجواري والغلمان والقصور، فتحولت تعاليم الحقيقة الدينية في تربية الإنسان والمجتمع إلى أحاديث إمتاع ومؤانسة تدور بين كؤوس الخمرة للجلادين والمحتكرين، كالذي سجله الاصبهاني في موسوعته الشهيرة. وليس عسيراً علينا إدراك لماذا اجتمعت دراسات التصوّف وتاريخه على تناسي شخصية أبي ذر كأول زاهد في الإسلام، وابتكروا شخصية أخرى بعيدة عن زمن الخلافة الأول(69).

أما إذا وقفنا على كون شروط المعرفة العقلية هي اقتران

---

(68) علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص74 ـ 76، وايضاً: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص248 .

(69) ولقد قام عبدالحميد جودة السحار في كتابه ابوذر الغفاري، حيث جعل مشكلة احتكار الأموال العامة قضية متصادمة مع معاوية فقط، في حين أن الذي قتل أبو ذر هو عثمان بن عفان!

العلم بالعمل، واقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية وسلامة الزيادات، فمما لا شك فيه أنه يجب إدراج التصوّف تحت هذه المعرفة نظراً لوفاء منظومته التوليدية بذلك[70].

لكن وبالرغم من كلام بعض الباحثين هذا الذي فيه الكثير من الانصاف الذي يصل إلى مستوى المبالغة في كثيرٍ من فقرات التعبير، فإن هناك من حاول على الدوام تبخيس مكانة التصوّف والعرفان، ليس على صعيد الفتاوى كما كان يصنع ابن تيمية وشيخ الدم محمد عبدالوهاب، وإنما على الصعيد الأكاديمي أيضاً، كحال محمد عابد الجابري الذي بخس المنظومة الصوفية والعرفانية مكانتها وأفرغها من العلمية بالكامل وطردها من جنة العقل وأبلسها، وجعلها صنو الظلمات والتخلف والخرافة ومجانبة الاستنتاج القائم على المشابهة السطحية بين الاشياء. وحتى الذين حاولوا تخليص التصوّف من مخالب الخطاب الهجائي، فإنهم ردّوه إلى سلوك وليس إلى نظر، وإلى ذوق لا صلة له بالعقل وقوانينه والنتائج المترتبة على ذلك[71].

والملاحظ أن كلا الطرفين المغالي والمبخس لم يجهد كثيراً في تصفح كتب القوم ومنجزهم التأليفي، لأنه من السهولة العثور على جملة شواهد تنقض من هذا الطرف أو ذاك. فبالاضافة إلى

---

(70) طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي 1997، ص150.

(71) أحمد محمود صبحي، التصوّف ايجابياته وسلبياته، ص67 وص82. والغريب أن المؤلف ذاته من يقول إن من ايجابيات التصوّف هو طرحه لنظرية في المعرفة ص 17.

النصوص التي سبق ذكرها، فإننا نجد أن أحد كبار المتصوّفة عفيف الدين التلمساني، يصرّح في شرحه لكتاب "منازل السائرين" لابي اسماعيل عبدالله الانصاري، حينما يذكر هذا الاخير مقام "التسليم"، وأنه أمر لا تستطيع العوام فهمه، يقول التلمساني:

{الذي يزاحم العقول هو ترك الاسباب فإن العقل يحكم أن تارك الاكتساب بالاسباب ربما جاع أو عطش فلا يجد الطعام والشراب، أو عَريَ فلا يجد ما هو معتاد به من الاثواب أو عرضت له حاجة ما توصله إليها إلا بالاكتساب فكأنه يقول : إن التسليم يقتضي التجريد والعقل ينهى عنه، فمن حق مقام التسليم حتى صحّ له وكمل عنده فهو التسليم إلى الله تعالى مما هو غيبٌ منه}.

إذن فتقويم المنظومة الصوفية يجب أن يكون من داخلها لا باسقاطات كتب هامشية على التصوّف، وهي مهمة ليست بيسيرة لكثرة هذه الكتب ووعورتها ولأنها لا تزال ذات تأثير على شخصيتنا العربية والإسلامية في جملة من أمور الحياة والاعتقاد والسلوك وطريقة التفكير والذوق الفني.

ونحن مهما وافقنا أو خالفنا الرأي القائل بأجنبية التصوّف أو أصالته فإننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجود تربة صالحة له مساعدة على نموه وتوسعه وانتشاره بهذا المقدار، وهي عوامل تعود بنا إلى بدايات انحراف القيادة الإسلامية، أيام تشدقات الخليفة كون الزعامة قميصاً ألبسه الله إياه، فأخذ ينثر أموال المسلمين على رؤوس الاقرباء والجواري، وظهرت الثروات

الخيالية لأفراد محدودين على حساب شرائح المجتمع الآخرى. هذا كله ولم تمضِ فترة طويلة على رحيل القائد المؤسس، النبي الكريم، تلك القيادة التي شاركت الجماهير الفقر والمشقة وشظف العيش، وكانت تجالس الإنسان أيّاً كان على حصير واحد، حتى أنَّ الداخل الغريب حينما يأتي إلى المدينة المنورة لا يدري أيّاً من الجالسين هو النبي!.

هذا الانقلاب في القيادة السياسية وسوء الإدراة المالية ونظام المخصصات والتمايزات الطبقية بالإضافة إلى تعقد المشاكل جرّاء الفتوحات العسكرية أنتجت انقلاباً في العقلية الثقافية، واندلعت من ثم ثورات سياسية، فجاء التفكير في هذه النكسة بأنّ سببه هو الانكباب على الدنيا وحب الأنا، حتى ذهب ابن خلدون إلى أن سبب انهيار الحضارة هو التميع الخلقي إثر تفشي الفساد المالي في طبقة النخبة الحاكمة، فتأمل المخلصون الانقلاب المزري وكيف باتت آيات القرآن والاحاديث النبوية، ألعوبة بيد صاحب السلطة يؤلونها كيفما شاءت مصالحهم. ولقد فطن هؤلاء المخلصون إلى تحول وظيفة الفقهاء إلى وظيفة حكومية فلم يستغربوا شيوع فتوى وجوب الطاعة للحاكم أياً كان ومهما تصرف حتى لو استباح الدماء وولغ في الاعراض، ولقد تحول الإسلام نطقاً لفظياً بالشهادتين، الأمر الذي تطلب الحرص على التأويل والتمسك بمقاصد الشريعة.

ومن هنا كان التصوّف هو المدرسة الوحيدة التي تتعالى على المذهبية والطائفية من مدارس التراث وتياراته المتصارعة كافة. فالتصوّف يفعّل طاقة التعارف لدى الإنسان، فتغدو المعرفة إيغالاً

في الحب والمحبة للاشياء والموجودات، حيث كل شيء هو أسماء وصفات الله سبحانه فتكون المعرفة حبّاً مترشحاً منه عائداً إليه.

والتصوّف هو الذي جعل المعرفة بكاملها أطواراً في مراتب الجمال[72]. وبما أنَّ غاية جميع الاديان هي تربية الإنسان وجعله يتحلى بصفات الكمال والتقدم، كان معنى هذا وحدة جميع الاديان والمذاهب:

{وتتلخص هذه النظرية في أنَّ الأديان كلها لله، شَغَلَ بكلِ دين وطائفة. فاليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان إنما هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف(..) فلا محل لأي اختلاف بين الاديان من حيث الحقيقة، أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان، فإنه ليس اختلافاً في الأصل والجوهر، إنما هو اختلاف في الاسم والمظهر، والحق أنَّ جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة}[73].

وقد أسس الحسين الحلاج هذا الاتجاه بقوة، فخطه بكتاب "الدم والتضحية في بنية التصوّف" ثم توسع فيه ابن عربي كتابة في الشّعر والنثر. فدين التصوّف والعرفان هو دين الحب والمحبة،

---

(72) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإله، دار المعارف ـ القاهرة، ص149. وانظر أيضاً: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص432.

(73) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص11.

والعاطفة أمر مشترك لجميع البشرية بالتساوي، وغير محصور بملة دون أخرى. فالجميع يعبد الجمال لكن كل فرقة نطلق عليه اسماً ما وتتقرب إليه بشكل معين من الطقوس والشريعة. وهذا يفظي إلى التسامح والحوار مع آراء ومعتقدات الآخرين أيّاً كانت وكيفما كانت، فلكل عقيدته الخاصة التي تعبِّر عن فهمه وإدراكه للجمال ومن يستحقه وكيفية التوجه إليه. فالعالم كلمة الله والإنسان طاقة تحاول استيعاب هذه الكلمة وترجمتها في المشاعر والجوارح عن طريق الابداع.. هذا الابداع الذي سوف يتطور من خلافة الولاية التعبدية للفرد في التصوّف القديم، على يد الحسين الحلاج القتيل، وابن عربي الشارح والمترجم، إلى خلافة الولاية لحاكمية الأمة في تكوين الدولة وتطوير المجتمع في التصوّف الجديد، محمد باقر الصدر الشهيد، والإمام الخميني المنتصر.

# القسم الثاني

# العرفان مشروع التكامل الخميني ونزعة التحديث الصدري

# الفصل الأول

# دور التصوّف والعرفان
# في فكر الإمام الخميني

# 1 ـ من المحراب إلى الثورة

لا شك في أنَّ الإمام الخميني هو أكثر رجال القرن العشرين أهمية. فمن كان يتصور أن تنهدَّ امبراطورية عملاقة تساندها أعتى قوى العالم، كالذي حصل لامبراطورية الطاووس، ويكون صاحب هذه الثورة رجلاً أعزل يخرج من مدينة صغيرة كمدينة قم، يلوّح للجموع فيدبّ النشاط وتخرج كل شرائح المجتمع مهرعة لتواجه الجيوش والترسانات المتطورة!. فالإمام الخميني نموذج عملي حول قدرة الشعوب على صنع مصيرها وصنع استقلالها الذاتي من دون عوامل خارجية.

وبما أنَّ كل انقلاب سياسي هو في طياته انقلاب اجتماعي، وهذا الآخر فضاء ملتبس بالبعد الثقافي، فسيكون من المهم القيام بعملية دراسة متعددة الجوانب للشخصيات التي كان لها مثل هذا الاثر الكبير داخل المجتمع، خصوصاً إذا كانت هذه الشخصية القيادية ذات أبعاد متعددة ومختلفة، كشخصية الإمام الخميني الذي هو باحث في الدرس الفلسفي التقليدي، وفقيه من كبار رجال الفتوى، وشاعر له مجاميع شعرية، وصاحب نزعة صوفية وتدقيقات عرفانية، وقد ترك كتباً في التفسير وعلم أصول الفقه، وبحوثاً متعددة في علم الكلام والاخلاق، بالإضافة إلى كونه

زعيماً سياسياً صاحب مدرسة خاصة به. فالرجل أوسع بكثير من حصره ببعض من هذه الابعاد[1].

فالإمام الخميني استطاع أن يمزج بين القول والعمل، فكان علم الكلام والتفسير جزءاً من البعد العرفاني لديه، أما السياسة فهي مرتبطة بالجانب الفقهي تارة وبالتصوّف أخرى. فهذا القائد المؤسس كانت شخصيته تتحرك بانسيابية وانسجام بين عناصر عديدة، علمية وسلوكية، وبقي في مأمن من ازدواجية الشخصية، حيث اجتمع لديه عنصران ظهر لجمع من الباحثين أنهما متناقضان: فالرجل على وعي ودراية متعمقة بالواقع الذي عاش فيه. ومن جهة ثانية كان منغمساً في عوالم الحياة والمعارف الصوفية. فكيف وفَّق الإمام الخميني بين ذخيرته في التصوّف والعرفان وبين ثورته السياسية؟ خصوصاً أنه لم يكن من أولئك المتصوّفة الذين يمكن أن تفهم بعض كلماتهم باعتبارها تعريضاً بالسلطة، تلويحاً أو إشارة، كالحلاج والسهروردي مثلاً، أما هو فكان صريحاً بأنه يريد تحطيم عرش الشاه، وبأنه سيقيم بناءً سياسياً يرتكز على الشرعية الدينية والموافقة الشعبية.

ولهذا يرى جملة من الباحثين أنَّ مقاربة فكر الإمام الخميني، حتى ولو من الجانب السياسي فقط، هي عملية معقدة، ولا بدَّ لها من أن ترتبط بالجانب العرفاني بشكل أو بآخر:

{قد يكون الحديث عن الخط الفكري السياسي للإمام

---

(1) كما فعل كامل الهاشمي في "اشراقات الفلسفة السياسية"، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، طبعة قم - ايران، ص11.

الخميني بصورة شاملة، متعسراً أو متعذراً، لأن المجالات التي تحدث عنها، أو خاض فيها، أو حارب من أجلها ليست محصورة في حدود معينة، أو دوائر ضيقة، بل كانت تتسع للعالم كله، في دائرة الإسلام كله. لقد كان ينطلق في عمق فلسفته العرفانية إلى الله في أوسع الآفاق، حتى كان يتجاوز الشكليات التقليدية في حركة هذا الخط. وكان يتحرك في وعيه الإسلامي للمسألة الإنسانية في واقع الاستضعاف والاستكبار، فيما هي آلام المستضعفين في حركة امتيازات المستكبرين. فكان يتألم للإنسان أياً كان انتماؤه، ويفكر أن الإنسانية لا تمثل في إحياءاتها الشعورية مجرد مشاعر حزينة، أو أصوات صارخة، بل لا بدَّ لها من أن تتمثل في حركة فاعلة من أجل إزالة هذه الآلام. وكان يرى أن مسألة الإسلام في وعي المؤمنين به، على مستوى القيادة أو القاعدة، هي مسألة الدعوة المتحركة على كل صعيد، لتملأ الفكر الإنساني بالفكر الإسلامي، وتشحن روحية العاطفة الإنسانية بالعمق الروحي للعاطفة في الإسلام، وتحرّك الواقع الإنساني بالتشريعات الحركية للإنسان في الحياة، مما يجعل مسألة الدعوة تنفتح على السياسة كما تنفتح على الفكر، كما يدفع مسألة المعاني الروحية نحو القيم الإنسانية في الحياة}[2].

إنَّ التدقيق في شخصية الإمام الخميني يمنحنا مفتاحين رئيسيين لها هما: التصوّف وعقيدة الثورة والرفض المستمدة من

---

(2) محمد حسين فضل الله، الإمام الخميني الفقيه والأمة، دار الملاك، 200، ص109.

المذهب الشيعي وسماته التاريخية، فالتشيُّع منذ بواكيره نزعة في تصفية الباطن ودعوة سياسية ثورية[3]. فالإمام الخميني ينتمي إلى مذهب الشيعة الامامية، ولديه اطلاع كبير وواسع على تاريخ الاوائل لهذا المذهب وحتى الحديثين، كما هي حال اهتمام الخميني بالسيد جمال الدين الافغاني، حيث كان هذا الاخير على الرغم من ثوريته ورياديته النهضوية هو أيضاً من جملة المنشغلين والمهتمين بالعرفان والتصوّف. لكن نظراً لسيادة النظرة التبخيسية للتصوف خصوصاً وأنَّ الثقافة العربية الحديثة وضعت التصوّف في كفّة مناقضة للنهضة والعقلانية، لم تستطع القراءة الكثيرة من قبل الباحثين الخروج بإجابة موفّقة لعلاقة العرفان بالثورة، حتى ذهب بعضهم، تخلصاً من الإشكال، إلى القول بأنَّ التصوّف لدى جمال الدين الافغاني لم يكن سوى فترة زمنية قصيرة انصرف إليها بعد مرحلة نفيه الكلي عن العمل السياسي، ولم ينتبه هذا البعض أنَّ الثقافة الصوفية لا تكتسب عمقاً في أيام معدودات، بينما فكر الافغاني يكشف ترابطاً قديماً بين التصوّف والنهضة، بينما بقي الجانب المتعلق بالإمام الخميني، شبه مسكوت عنه، فراحت جملة من الدراسات تفصل بين الجانب السياسي والجانب العرفاني للخميني ضاربة عرض الحائط أنَّ الرجل كان في جميع خطاباته السياسية يستحضر المفردة العرفانية ويوظفها.

فالسؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدر المتألهين

---

(3) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوّف والتشيُّع، ج1، دار الاندلس، بيروت 1982، ص23.

والثورة الإسلامية عند الإمام الخميني؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية وتجريد النفس الناطقة من ناحية ومتطلبات الثورة الإسلامية من علم سياسي وتحليل للواقع الاجتماعي من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين "الحكمة المتعالية" والدروس في الجهاد والرفض و"الشواهد الربوبية" و"الحكومة الإسلامية"، بين "تحرير الوسيلة" وجهاد النفس؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، والمتعالي إلى المتداني، والمجرد إلى العيني والميتافيزيقي إلى التاريخي، والنظري إلى العملي والفلسفي إلى السياسي والنخبوي إلى الجماهيري والفردي إلى الاجتماعي والحوزة إلى الشارع والعقلي إلى الارادي والتصوري إلى الحركي، وباختصار العرفان إلى الثورة؟[4].

وهو سؤال سوف نجيب عنه في ختام هذه الدراسة. لكن الذي نراه هو أن التصوّف جزء أساسي من الطرح السياسي، ما دام العرفان نظرية في المعرفة المستقلة الباحثة عن اليقين الحقيقي الذي يحصل بالمجاهدة والكفاح وليس عبر قنوات التقليد والسلطة. فالتصوّف جزء أساسي في بنية الثورة ما دام هو موقف عملي للإنسان ازاء النفس والمجتمع والعالَم، أما السياسة فإنها لا تكون غريبة عن العرفان إلاّ إذا تحول إلى باطنية وحلول، كذلك لا يتناقض التصوّف مع الثورة إلا إذا غدا دروشة وطرائقية وتكايا

---

(4) حسن حنفي، من العرفان إلى الثورة، دراسة مقارنة بين صدر المتألهين والإمام الخميني ضمن كتاب الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت 2007، ص14.

وجنوناً وهلوسة وعزلة وشطحات وادعاءات للقيام بالخوارق، وهي من تلبيسات ثقافة السلطة وطريقتها في تزوير المعرفة وتشويه السبُل.

وقد لاحظ الإمام الخميني أنَّ الائمة والرواد أولئك كانوا حركيين فاعلين في هذا المذهب التمردي حيث بلغ به الأمر أنَّ تسميه قوى السلطة والطبقات البرجوازية المستفيدة والمتواطئة مع الانظمة الحاكمة بـ"الرافضة"، أي أنه مذهب المعارضة الدائمة والمستمرة، حيث التناقض بين ثقافة السلطان وثقافة القرآن، بين ثقافة المبدأ وثقافة المنفعة[5]. لكن الذي ينعزل وينزوي في منزله أو ينشغل بالحياد وبحياته ومصالحه الخاصة ولا يقترب من شؤون الأمة وبكل ما يتعلق بنقد السياسة والسلطة، لا يكون خطراً يؤدي به الأمر إلى الاغتيال والمطاردة والنفي والشتم على رؤوس المنابر وجميع الوسائل والقنوات الاعلامية. هذا وقد تنبه الإمام الخميني لما تعرَّض له المذهب الشيعي من عمليات القمع والابادة والتهميش هذه، حتى بلغ الضغط مستوى اضطر معه أتباع هذا المذهب في السنوات المتأخرة إلى التمسك بالعمل السري، فظهرت آلية التقية كتكتيك مرحلي ليكون درعاً أمام بربرية الحاكمين ووحشيتهم. وإذا كان الأمر كذلك فلقد كان من الطبيعي جداً أن يعتقد الإمام الخميني بأنَّ السكوت والتقية والاعتزال من الاحكام الثانوية التي حصلت جراء ضغوطات مرحلة تاريخية معينة، خصوصاً وأنه يعتقد بأن عملية الاجتهاد الفقهي بأجمعها

(5) عبداللطيف الحرز، عاشوراء جرأة الحرية، مقاومة بؤس الراهن بين السلطان والقرآن، دار المحجة البيضاء، بيروت 2009، ص42.

خاضعة لقانون المكان والزمان. فالحكم الأولي في الفكر الإسلامي هو الحركية والفاعلية والثورة، وقد طاولت نزعة التثوير هذه جميع المفاهيم الإسلامية بما في ذلك مفهوم الانتظار للقيادة الإلهية الغائبة؛ ففي حين تكون عقيدة الايمان بالإمام المهدي، فكرة مريحة للبعض ومشجباً لتعليق الآمال وتبرير الانزواء والتردد وحب السلامة، قام الإمام الخميني بقلب هذه الرؤية وحوّلها إلى شعلة للاحتجاج والتطلع للمشاركة في بناء الدولة المستقبلية[6].

أما المفتاح الثاني فهو التصوّف والعرفان حيث كان الإمام الخميني من أبرز اساتذة العرفان في مدينة قم، وكتب "اسرار الصلاة، أو صلاة العارفين" وهو لا يزال في بواكير شبابه، كما أنه قام بتدريس الكتاب الصوفي الشهير "شرح منازل السائرين" لعبد الرزاق القاشاني. وقد بقي الخميني حريصاً على تبسيط العرفان لعموم الشعب حتى نهاية عمره. فنجده في مقدمة كتابه الأخير "جنود العقل والجهل" يؤكد على ضرورة جعل العرفان مادة شعبية عامة حتى للبسطاء من الناس وشرائح الإنسان العادي حيث {إنَّ الاستفادة من النكات العلمية منحصرة لأهل العلم والفضل، ويد العامة عنها قاصرة ومنظورنا هو استفادة العموم بل استفادة العوام}. وإن كنا نجد أنَّ الامام الخميني يحرص على العزلة حرصه على الاختلاط، فالعزلة ضرورية لمن لم يتكامل، والاختلاط ضروري من ثبتت الصفات الايجابية في شخصيته، وبحسب تعبيره في كتاب "الاربعون حديثاً" (ص387):

---

(6) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مقدمة الكتاب.

{على الإنسان في بدايات السير والسلوك وأواسطه وأوائل نهايته أيضاً أن يستفيد من المشايخ وعظماء أهل القلوب الحية، فإذا بلغ نهايات السير والسلوك فعليه أن يتفرغ لنفسه مدة ويشتغل بالحق تعالى وذكره، وإذا لم يكن ممكناً له في تلك الأوقات الجمع بين الخلوة بالحق تعالى وبين معاشرة الخلق فليعتزل حتى يُفاض عليه الكمال اللائق به من الملكوت الأعلى، فإذا وجد في نفسه حال الطمأنينة والاستقرار والاستقامة وأمن من الحالات النفسانية والوساوس الإبليسية، فعليه بمعاشرة الخلق بهدف إرشاد عباد الله وتعليمهم وتربيتهم، ويهيئ نفسه لخدمة عباد الله بكل ما استطاع}.

وقد كان العرفان والتصوّف في مدينة قم وايران قبل الإمام الخميني يقوم بتكريس الانزواء وذهنية الموت، حيث الغاية القصوى هو أن يصل الإنسان إلى الموت الذي هو مفتاح كل خير، كما يردد حافظ الشيرازي، وطلب الفناء وضرورة الابتعاد عن أمور الدنيا (وسيكون لهذا تأثير ما على الخميني، فبحسب مذكرات علي أكبر لاريجاني كان الخميني يرى أن الحرب العراقية الايرانية وفّرت فرصة للشباب الايراني كي يعرّجوا إلى الله ولو عن طريق الشهادة)، وهذه ـ بحق ـ أحد مزالق الخميني الخطيرة إذا ما فصلناها عن العقل العرفاني حيث يتحول الدين إلى فكرة فدائية واستشهادية خالصة. في حين أنه كان بالامكان طرح العرفان لأنه في جانب وفير منه، عبارة عن ذوق جمالي ونزعة نحو السمو العاطفي ومنحى رومانتيكي، بيد أنَّ شيئاً من ذلك لم يقع ولم يحدث، تحت ذريعة ضرورة الانهماك بالخلوة والجلوة

والتحقق، وتكريس الجهد لتصفية الباطن ورفع الحجب، والانشغال بذكر الله اللفظي واللساني والقلبي. وقد رفض الإمام الخميني جانباً كبيراً من هذا الطرح وانتقده:

{فذكر المحبوب [الله] لايتنافى مع الفعالية السياسية والاجتماعية أو السعي في خدمة شريعته وعباده}[7]. وهذا يكون مقروناً بالمجاهدة والرياضة الساعية نحو تحقيق القرب الإلهي من المقدّس، مقرونة بخدمة الأمة والعناية بهموم المجتمع والمسلمين. فالفشل الفردي والجماعي مرده إلى عدم قدرة الإنسان على تحقيق الصلاح الداخلي، والذي يخسر في معركة الذات لا يمكنه تحقيق أي تقدم حقيقي[8].

ومن هذه الرؤية كان القرآن الكريم كتاباً في الذوق العرفاني ودستوراً في العمل الثوري معاً {فالقرآن الكريم كتاب معرفة الله وطريق السلوك إليه تعالى.. وإن من أعظم وأسمى معاجزه هي هذه المسائل العرفانية العظيمة التي لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان}[9]. وهكذا تلتقي الشريعة بالطريقة بشكل متكافئ، ويغدو التصوّف نص الحياة وليس حياة النص فقط. فخدمة الناس ورفع الظلم عن كاهل المستضعفين هي خدمة لله سبحانه، فهم عباده

---

(7) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء وهي مجموعة رسائل الخميني إلى ابنه أحمد. ص91.

(8) الجهاد في فكر الإمام الخميني، ص6.

(9) الجهاد في فكر الإمام الخميني، إعداد مركز الإمام الخميني للشؤون الثقافية، ص26.

وخدمتهم تطبيق لشريعته وأوامره[10]. فكان الإمام الخميني يوصي بخدمة المجتمع والمحافظة على كيان الدولة على المستوى ذاته من وصاياه حول ضرورة الالتزام الاخلاقي الذوقي والعرفاني:

{واعلم أن المشاركة في أمور السياسة والاجتماع الصحيحة، هي إحدى الوظائف الهامة في عهد الحكومة الإسلامية، كذلك فإن مساعدة المسؤولين والمتصدين لإدارة أمور الجمهورية الإسلامية ودعمهم مسؤولية إسلامية وإنسانية ووطنية. أملي أن لا يغفل الشعب المجيد والواعي عن هذه المسؤولية، وعليهم أن يواصلوا ـ وكما هو شأنهم حتى الآن، إذ كانوا حاضرين في الساحة دوماً، حتى أن الحكومة الإسلامية والجمهورية ما استطاعت الاستقرار والبقاء إلّا بدعمهم ـ عليهم أن يواصلوا دورهم هذا في المستقبل أيضاً، وإني مفعم بالأمل أن يواصل الجيل الحاضر والأجيال القادمة وقوفهم بوفاء مع الجمهورية الإسلامية ودعمها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ليكونوا سبباً في ديمومتها واستقرارها}[11].

---

(10) خدمة الناس في فكر الإمام الخميني، إعداد مركز الإمام الخميني للشؤون الثقافية، ص5.

(11) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، الفصل الثالث.

# 2 ـ إحياء علوم الدين الثانية

يذكر لنا التارخ أنَّ أبا حامد الغزالي قام بعملية "احياء علوم الدين" من خلال عملية مراجعة صوفية وقطيعة مع النسق العقلاني والنقدي والحركية، وهي عملية إحياء كانت لها مضار كثيرة في عملية الانتقال الحضاري للأمة العربية والإسلامية، وكانت تأتي هذه العملية أشبه بالهروب من مشاكل الواقع. لكن الاساس نفسه الذي اعتمده الغزالي، وهو العرفان، تحول بيد الإمام الخميني من الرماد إلى الجمر، ومن سرير العزلة والشلل إلى ميدان المعركة والمواجهة. وبهذا كانت عملية إحياء علوم الدين التي اعتمدها الإمام الخميني تستخدم التصوّف والعرفان لكن بعد تنقيتهما من خرافات السلوكيين ومن تثبيطات المتكاسلين ومن تشويهات المهتمين بالقشور وليس بالمضمون. إنَّ عملية "تهذيب الاحياء" تجاوزت على يد الإمام الخميني الصيغة الفردية التي تمت على يد الفيض الكاشاني، الذي اكتفى بتصحيح كتاب الغزالي واستبدال خرافاته بجملة من روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، الاخلاقية؛ فغاية الإمام الخميني هي الدولة والثورة، أما غاية الكاشاني فهي النصيحة والموعظة.

وإذا أردنا اختزال عددٍ من جوانب البحث فسنقول إنَّ الإمام الخميني قد قام بجملة من المهمات في مجال دعم قضية التصوّف والعرفان:

**الأولى**: الدفاع عن العرفان وطرحه بصيغة لا تخالف الشريعة، وهي مهمة مزدوجة قام بها الإمام الخميني، حيث كان يردد وصاياه بأن لا تتم معارضة العرفاء بحجة عدم استساغة أقاويلهم، وغرابة نظرياتهم التي لا تستدعي الرفض والمحاربة. فإذا كنا لا نريد البحث عن حقيقة الأمر بخضوع هذه الكلمات للتحليل والنقد العلمي والمراجعة الموضوعية، فعلينا على الاقل أن نصمت ونكون محايدين[12].

**الثانية**: المسألة الاخرى التي اهتم بها الإمام الخميني هي سعيه لعقد مصالحة بين الشريعة والفقه وبين العرفان والتصوّف. فالإمام الخميني كما رفض مبدأ الفقهاء القائل بإلغاء العرفان وضرورة محاربته وتكفيره فإنه رفض مقولة بعض المهتمين بالتصوّف المخالفة للتعاليم الإسلامية، المتمثلة بجملة من الامور والافعال والنظريات، الشطحية أو الاباحية، والتي تتضاد مع روح الإسلام ومقاصده الكبرى. فالإمام الخميني يعتقد أن العرفان هو الباطن، والشريعة هي الظاهر وكلاهما يمثلان الحقيقة الدينية، ولا يمكن الايمان بأنَّ الشريعة مخالفة للعرفان أو أنَّ العرفان مخالف للشريعة لأنهما وجهان ومرتبتان لحقيقة واحدة.

وللإنصاف نقول إنَّ بعض العرفاء قد قام ببلورة هاتين المهمتين من قبل وتوسع في بيانهما، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض

---

(12) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، ص76، والأمر ذاته نجده يتكرر في "الآداب المعنوية للصلاة" و"الاربعين حديثاً"، و"أسرار الصلاة".

الفقهاء حيث تصدى للدفاع عن المنظومة العرفانية[13]. كما تصدى جملة من العرفاء للرد على اتهامات الفقهاء لهم بكونهم مارقين عن الشريعة، فأوضحوا أنَّ طريقة الباطن ومجاهدة النفس ليست بدعة بل هي موروث الأولياء ووصايا الانبياء[14]، وأنَّ الشريعة لا تتضاد مع التصوّف:

{إنه قط ما وقع الخلاف بين الانبياء والرسل عليهم السلام في أصول الدين وأركان الإسلام، وإنْ وقع خلاف في الفروع والاحكام الجزئية.. وإنَّ حقيقة الشرع في جميع الازمنة والامكنة كانت واحدة منزّهة عن التخالف والتغاير}[15].

وبهذا يتحقق تنافذ بين الذات والواقع، والواقع الموضوعي والتقنين الوضعي، وتكون عملية التفاعل هي التجربة، إذ {يتحقق أنَّ الشريعة والطريقة والحقيقة مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة وليس فيها خلاف نفس الأمر}[16] .

بيد أنَّ الإمام الخميني لم يكتفِ بهذا التنظير المكرر في التراث الصوفي، وإنما دفع بالأمر إلى وجهة أخرى أكثر حيوية، حينما جعل التطبيق العملي دليلاً على أنَّ نزعة التصوّف هي نزعة نحو جوهر الشريعة وحقيقتها الخالصة من تراكمات التحيزات

---

(13) كما هو حال محمد الحسين كاشف الغطاء في "الفردوس الاعلى".

(14) صائن الدين بن تركة، تمهيد القواعد، تحقيق جلال الدين الاشتياني، ص5.

(15) حيدر آملي، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص7.

(16) حيدر آملي، أسرار الشريعة واطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص5.

الواعية أو اللاوعية في تاريخ الاجتهاد الفقهي والكلامي، والتجربة أقوى برهان.

لذا فالإمام الخميني وإنْ كان من العرفاء إلا أنه لم يكن يتخذ من العرفان معياراً شاملاً؛ فالعرفان فضاء تسبح فيه آلياته الخاصة والفقه له معايير أخرى. فالإمام الخميني وإنْ آمن بكون العرفان لا يتضاد مع الفقه، وبالرغم من تأويله، كباقي العرفاء، لظواهر الشريعة كالوضوء وأفعال الصلاة، فإنه لم يكن يسمح بأن يتأثر بحثه الفقهي بذلك. وهذا أمر واضح في تناول المواضيع ذاتها بين "الآداب المعنوية للصلاة" وبين "تحرير الوسيلة"، حيث افترقت طريقة المعالجة بين الكتابين بشكل جليّ وواضح. ومع هذا يبقى العرفان حسب نظره ليس بدعة وحراماً، كما أنَّ الفقه هو الآخر ليس مجرد قشور ينتهي دورها عند تحصيل اليقين والإمساك به.

الإمام الخميني يفصّل بين البحث في الشريعة نظراً لأنه قائم على العرف وحجية الظاهر[17]، لكن توجد معارف أخرى وروايات وأخبار أخرى تمثل الجانب الآخر من المعرفة الدينية لا يمكن فهمها إلا بمقدمات يبينها البحث الفلسفي والعرفاني:

{ولكن لكل علم أهل ولكل ميدان فارس ولا يحسبن الإنسان بإنه يستطيع بفكره وتأمله، وعلى أساس الظهور العرفي

---

(17) هذا ما فصله في: "تهذيب الاصول" بحسب تقريرات جعفر السبحاني، و"معتمد الاصول" بحسب تقريرات الفاضل اللنركاني.

استيعاب آيات التوحيد، سواء أكانت في سورة التوحيد المباركة أو في هذه الآيات المباركة [الآيات الأولى من سورة الحديد] أو في آيات قرآنية أخرى أو استيعاب الاخبار الشريفة والخطب والادعية ومناجاة الائمة عليهم السلام المعبأة والمشحونة بالمعارف(..) الله شهيد على ما أقول وكفى به شهيداً إنني لا أروم من هذا الكلام التشجيع على دراسة الفلسفة التقليدية أو العرفان التقليدي بل المقصود هو دفع إخواني المؤمنين خاصة نحو معارف أهل البيت عليهم السلام وحثّهم على قراءة القرآن وعدم الابتعاد عنه}[18].

وهي توصية تتكرر في كتابات الإمام الخميني بصورة ملفتة لكثرتها:

{اسعَ أن لا تُنكر المقامات الروحانية والعرفانية، ما دمت لست من أهل المقامات المعنوية، فإن من أخطر مكائد الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء ـ التي تصدُّ الإنسان عن بلوغ جميع المدارج الإنسانية والمقامات الروحانية ـ هي دفع الإنسان إلى إنكار السلوك إلى الله والاستهزاء به أحياناً، مما يجرُّ إلى الخصومة والضدّية لهذا الأمر. وبذا فإن جميع الأنبياء العظام (صلوات الله عليهم) والأولياء الكرام (سلام الله عليهم) والكتب

---

(18) الاربعون حديثاً، ص599. طبعاً البعض يعتبر كتب العرفاء ضلالاً على أساس أنها لغة ملتبسة تؤدي بالإنسان إلى خيالات وتفسيرات عقيدية خاطئة وهذا ماذهب إليه مرتضى الانصاري في كتاب "المكاسب المحرمة" ج1، انتشارات دهقاني - ايران، ص87.

السماوية خصوصاً القرآن الكريم ـ كتاب بناء الإنسان الخالد ـ والتي جاءت لتحقيق هذا الأمر، سيموت أثرها قبل أن يولد}[19].

**الثالثة:** تعميم الخطاب العرفاني حيث كان الإمام الخميني يركز في خطابه على جملة من المفاهيم العرفانية والصوفية، دون تحرّز أو تخوف من استعمالها في وسط كان يعتبر هذا الخطاب، خطاباً مرفوضاً ومن الواجب شرعاً محاربته، وهذا الفعل لا يعني اعتراف الإمام الخميني بالعرفان فقط، بل هو إعلان لإبراز العرفان بكونه جزءاً من التركة الإسلامية وثقافتها. كما أنه جزء من قوة الشخصية التي كان يتمتع بها الإمام الخميني، إلى درجة محاربته لديكتاتورية القراءة، واصطدامه مع النسق الثقافوي وعوامل الضغط من قبل المؤسسة الدينية وثقافة العوام. صحيح أنَّ الإمام الخميني كان يحرص على مكانة الأمة في مشروع النهضة، لكنه لم يكن ليقبل أن تتعرض الحقيقة إلى عملية تدجين أو تبخيس، من أجل استرضاء البسطاء، ومن ثم الانزلاق تحت ضغط عواطف الجمهور، إلى مواقف حرجة تضع القيادي تحت مقصلة الاسترضاء أو التقية السرية، فيكون موقف القيادة خائفاً من مواجهة الجماهير، وهذا أمر سوف يتطور بشكل واضح لدى محمد الصدر فيما بعد، لتتبلور إشكالية ديكتاتورية العوام والنقد الذاتي، بصيغة مختلفة وطرائق مُستحدثة[20].

---

(19) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، الفصل الثالث.

(20) عبداللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، دار الفارابي، بيروت 2009، ص378.

**الرابعة:** العمل الذي اشتهر به الإمام الخميني هو التوسعة من رقعة الخطاب العرفاني نفسه، حيث كان يعمل على توظيف المصطلحات الصوفية في معركته السياسية. فمثلاً كان الإمام الخميني يعبر عن سياسة الولايات المتحدة الأميركية بالشيطان الأكبر، وكان يستخدم محاربة الأنا ومجاهدة النفس مع الموظفين الحكوميين، ويتوسع في استخدام مصطلح "الاصنام" لتشمل العوائق كافة التي تربك الإنسان في عملية التقدم وخدمة مسيرة المجتمع. وقد استمرت تأكيداته هذه حتى آخر الاوراق التي اخطتّها بعنوان "جنود العقل والجهل" التي تعتبر آخر كتاباته.

وفي الحقيقة أنه، وبالاضافة إلى أنَّ كل خطاب إنما هو تجلٍّ وانعكاس للثقافة الموروثة والمكتسبة لهذا الفرد أو ذاك أو لهذه الامة أو تلك، فقد كان الإمام الخميني في غاية النباهة حينما رصد طبيعة الشعب الايراني وما يمتلكه من حمولة وموروث غنوصي وعرفاني، ليكون أقرب الطرق لمخاطبة هذا الوجدان وهذا الشعب، وذلك من خلال نافذة هذا الموروث الوطني والتاريخي بالذات. وبالفعل فقد أحسن الإمام الخميني توظيف هذا العمل إلى الحد الذي رسم فيه صورة من أروع الصور في انسجام الشعب الثائر مع قيادته الحكيمة.

إنَّ قدرة الإمام الخميني في التأثير على الجماهير وعلى الذين يتوجّه إليهم في خطاباته هي قضية أشهر من أن تذكر، وكان الشهيد المفكر مرتضى مطهري يقول إنه كان يتأثر بالمحاضرة التي يلقيها الخميني طوال أسبوع بأكمله، فإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ الخطاب العرفاني والصوفي يحاول أن يناجي الضمير الإنساني

ووجدانه الداخلي ويستثير عاطفته المباشرة، بعيداً عن تعقيدات العقل البرهاني وحدية الفلسفة، سيكون استخدام الإمام الخميني للعرفان عبارة عن مادة شعبية وليس انعكاساً لتأثير الدرس النخبوي المغلق. فالإمام الخميني حريص على النمط لكن ليس العرفان والتصوّف الطرائقي منهما، أي عرفان العزلة وتصوف الدراويش والتكايا:

{ولست أرمي من قولي هذا دفعك عن السعي في خدمة المجتمع، والاعتزال لتكون كلّاً على خلق الله، فإن هذه صفات الجاهلين المتنسّكين، أو الدراويش أصحاب الطرائق. ولنا في سيرة الأنبياء العظام (صلى الله على نبينا وعليهم أجمعين) والأئمة الأطهار عليهم السلام ـ صفوة العارفين بالله والمتعلقين بساحته، المتحررين من كل القيود والأغلال ـ من القيام بكل ما أوتوا بوجه الحكومات الطاغوتية وفراعنة الزمان، وما عانوا من الآلام والمتاعب في سبيل تحقيق العدالة في العالم، وما بذلوا من الجهود، عبرة ودروس، فإذا كانت لنا أعين مبصرة وآذان واعية؛ فسيكون شعارنا: "من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم".

إن الميزان في الأعمال هو النيّات التي تستند إليها، فلا الاعتزال الصوفي دليل على الارتباط بالحق، ولا الدخول في خضمّ المجتمع وإقامة الحكومة شاهد على الانقطاع عن الحق، فما أكثر ما يكون العابد والزاهد واقعاً في شرك إبليس التي تشتد وتتوسع بما يناسب ذلك العابد كالأنانية والغرور والعجب والتكبر واحتقار خلق الله والشرك الخفي وأمثال ذلك مما يبعده عن

الحق، ويجره نحو الشرك، وما أكثر ما يرتقي المتصدي لشؤون الحكومة، فيحظى بلب قرب الحق لما يحمله من دافع إلهي}[21].

وبهذا أصبح هذا الخطاب على يد هذا الرجل العظيم خطاباً جماهيرياً عاماً يعبّر عن قضايا معاصرة وخارجية عامة وليس انعزالاً تعبدياً فردياً. وقد أبدع الإمام الخميني عدة مفاهيم سياسية مستقاة من الآلية والمنظومة العرفانية ذاتها، واستقى توظيفات عديدة جرّاء كون التصوّف يبحث عن الحقيقة والمصير، حيث إنَّ العارف يحاول النفاذ إلى كنه الشيء لاغياً الاعراض والزوائد. إنَّ فهم العارف منصبّ على حقيقة الشيء فقط، وبناء عليه، يطلق المفهوم أو المصطلح ذاته على أيّ شيء يحوي تلك الحقيقة. ومن أمثلة ذلك مصطلح "الاصنام" حيث إنَّ الصنم هو أمر معروف، أي قطعة من الحجارة تُسند إليها بعض المعتقدات الباطلة، فتصد عن التوجه إلى مَن هو مستحق العبادة، لكن العرفاء والصوفية توسعوا في المصطلح وجعلوه شاملاً حتى للانسان والمال والأولاد والسلطة، مادامت جميعها تشترك بأنَّ حقيقتها تمنع عن التوجه نحو من هو مستحق للعبادة والاهتمام[22].

وطبقاً لهذه الآلية وهذا الارغانون فإن الدولة، على سبيل المثال، التي يكون بيدها الاعلام والسلاح تكون هي الاقدر على إعطاء الأمور صيغة أخرى، لأنها تغوي الشعوب وتخدعها، لذا

(21) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، ص82.

(22) أنظر: هادي السبزواري، "شرح الاسماء" ملاصدرا "الحكمة المتعالية" ج9، وكذلك كتاب "مفتايح الغيب" لصدر المتألهين، ومحمد حسين الطباطبائي " الميزان"ج3.

فهي أكثر فاعلية من إبليس نفسه لأنها أوسع إغواءً، بينما هو لا يغوي الافراد، وليست تقنيته متطورة ومتجددة، فلا يكون بحال هو الشيطان الاكبر.

ولم تقتصر عملية التوظيف هذه في خطاب الإمام الخميني على تعميم الخطاب وتوسعة المصطلح العرفاني بل قام ايضاً بإعطاء خطابه صيغة أكثر شمولية من خلال ما يمتاز به العرفاني من بعد إنساني عام، فهو خطاب عالمي لا يختص بدين معين أو مذهب محدد. وقد لاحظ الأمر ذاته محمد حسين هيكل في كتابه "مدافع آية الله" إلى كون خطاب الإمام الخميني خطاباً عاماً لا يختص بمذهب معين أو يهتم بدين خاص مع أنَّ الإمام الخميني كان في حركة مستمرة ودؤوبة من أجل الدعوة إلى الإسلام. وهذا يعود إلى أنَّه كان مهتماً اهتماماً بالغاً بالمدرسة العرفانية وبالإنسان:

{إنَّ التصورات التي تقدمها أية فلسفة سياسية عن الإنسان(..) والإنسان في الرؤية الفلسفية للإمام الراحل مجلل بتصوير عرفاني متسام لهذه الحقيقة الوجودية التي يعتبرها الإمام "خلاصة كل موجودات العالم" ويقر(..) إنَّ الإنسان موجود غير متناه من طرفي السعادة والشقاوة فهو إنما يضع الإنسان أمام مسؤوليته في اختيار وتحديد مصيره بإرادته واختياره[23].. فهو يرفض أن يقتصر

---

(23) وقد شرح الإمام الخميني بشكل مسهب مسألة الارادة والاختيار في كتاب "الطلب والارادة" و"أنوار الهداية في التعليق على الكفاية". وهو جملة شروحات تشبه "التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية" لجمال الدين الافغاني، ورسالة "القضاء والقدر".

الاهتمام والتفكير في الإنسان ضمن دائرة مصلحة حفظ النظام الاجتماعي باعتبارها مصلحة مشتركة بين كل أفراد المجتمع لأن هذا الاهتمام لا يكشف سوى عن طريقة نفعية مؤقته في التعامل مع وجود الإنسان في الوقت الذي لا بدَّ من النظر إلى هذا الأخير بما هو حقيقة وجودية تأبى أن تنحصر في الزمان والمكان(..) وتأبى في الوقت نفسه أن تتحدد وتنحصر منفعتها ضمن وجودها الأرضي وما يرتبط بهذا الوجود من علاقات واهتمامات(..) ومما يميز خطاب الإمام الخميني حول أنه خطاب أخلاقي في عمق الذات الإنسانية، فهو يسعى لاكتشاف مجاهيل النفس البشرية(..) فإن النظرة التي كان يحملها الإمام الخميني للانسان كانت تبتني على أنَّ هذا الموجود ينطوي على قدرات وطاقات خلاقة لا بدَّ من تفجيرها وتسييرها في الطريق الصحيح، ومن هنا كان الإمام يعتبر أنَّ المحور الذي تتأسس عليه عملية الصلاح الفردي والاصلاح الاجتماعي تمرّ أولاً عبر الذات الإنسانية ضمن وجودها الفردي ومسعاها الذاتي(..) وهكذا تبرز النفس الإنسانية في تفكير الإمام قُدّس سره كموضوع أول لأية عملية إصلاحية في المجتمع}[24].

لذا فليس غريباً أن نجد أنَّ خطاب الإمام الخميني السياسي أو العملي على السواء يحتوي ويتضمن ثنائية ومزدوجاً لا يغيب البتة وهو ثنائية ومزدوج الله/الإنسان. كل ذلك ليخرج الإمام

(24) كامل الهاشمي، اشراقات الفلسفة السياسية، طبعة قم ـ ايران، ص16 ـ 22.

الخميني بعملية مزجية بين الثورة والتصوّف (وهو أمر سبق أن تطابق في مشروع جمال الدين الافغاني)، فقد كان الإمام الخميني يصرّح بأن حركته السياسية هي طقس عبادي يطلب به رضا الله. وانسجاماً مع الخطاب العرفاني جعل أولى مراتب الثورة السياسية هي الثورة الداخلية في النفس البشرية للفرد، بعدها تأتي الحركة والثورة الكبرى التي يكون رائدها المجتمع لا الفرد. وهذا الأمر يشكل الحبل السري الذي يغذي تحركاته، فهو لا يتخلى عن ثنائيته هذه في أغلب تحركاته. فحتى الرسالة التي بعثها إلى زعيم الاتحاد السوفياتي حين ذاك، غورباتشوف، كانت تحوي على أمور عديدة أبرزها اشتمال الرسالة على ذكر ابن عربي وملاصدرا الشيرازي، وتوصيته بأن تُراعى كتبهم ومؤلفاتهم في مقابل الماركسية التي كانت مفخرتها بأنها ألغت الآلهة جميعاً[25]. وهو أمر يدل على مدى توسعة الخطاب العرفاني إلى درجة كبيرة تستحق لفت النظر إليها، خصوصاً من ناحية البعد السيكولوجي والسيوسولوجي اللذين بتطبيقهما يمكن التعرف إلى مغزى البعد العرفاني والصوفي وأثره في شخصيته ومدى تأثره وأثره في محيطه الذي نما وعاش فيه، والذي حقق في نهاية المطاف منجزاً عملياً وثقافياً ضخماً ومتميزاً.

فالعرفان لم يكن على يد الإمام الخميني مجرد حاضر، كما

(25) هذه الرسالة نشرت بعنوان: دعوة إلى التوحيد، ولها طبعات عديدة وبعضها مشروح بقلم جوادي آملي. وقد تعرضت للبعد الصوفي للإمام الخميني لكن من ناحية سردية في بعض كتاباتنا في النقد الادبي.

لم يكن درساً نخبوياً أو خطاباً موجهاً للجماهير والإصلاح والثورة والمحافظة على تراث وطني وشعبي، بل بات العرفان خطاب الدولة الرسمي نفسه.

يُذكّرنا الإمام الخميني بجمال الدين الافغاني والمهاتما غاندي ومحمد اقبال اللاهوري، حيث إنَّ هؤلاء جميعاً وظفوا العرفان والتصوّف من أجل النهضة والتحرر والاستقلال السياسي والثقافي وتجديد الخطاب. بيد أنَّ هذا التوظيف، وبكل تأكيد، لم يبلغ ما بلغه من اتساع نظري وتحقق عملي، كالذي حصل على يد الإمام الخميني. الذي أقام بواسطة إعادة رؤيوية الخطاب العرفاني بعملية إحياء للفكر الديني عموماً والوجودي خصوصاً. حيث قدم طرحاً آخر للدين يضاد مقولة كونه أفيون الشعوب ولعبة بيد الطبقة المستفيدة[26]، لكنه وافق على كونه خلاص المستضعفين، داعياً بصورة واضحة إلى الإسلام، معطياً تعريفاً آخر لهذا الفكر، لأنَّ الإسلام حسب رؤيته هو {دين المجاهدين الساعين للحق والعدالة، دين أولئك الذين ينشرون الحرية والاستقلال، إنه عقيدة المناضلين والمعادين للاستعمار}[27].

وعوضاً من أن يكون العرفان والتصوّف مدعاة للعزلة والسكينة والخضوع في الشخصية، فإننا نجد نقيض ذلك تماماً في شخصية الإمام الخميني؛ إذ كان هذا الرجل رافضاً ومتمرداً على

---

(26) الإمام الخميني، دعوة إلى التوحيد، ص57.

(27) الحكومة الإسلامية، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ص19.

جميع ألوان الخضوع وشتى أقسام العزلة، صارخاً مستنهضاً برجالات الدين لأن يقوموا وينهضوا لأداء واجباتهم ومسؤولياتهم السياسية:

{ولذلك كان يرى أنَّ مسألة الفراغ في الساحة السياسية الإسلامية أمر مرفوض تماماً لأنك إذا لم تملأه بالإسلام فسوف يملأه الاخرون بالكفر}[28].

فالإمام الخميني كان يحثّ على أهمية استنهاض دور علماء الدينِ المستنيرينِ وضرورة تفعيلِ دورهم داخلِ الامة والمجتمع وضرورة إنزالهم من العلياء والطبقية والانكماش فلا يكونوا منعزلين أو معزولين. وهذه الكلمات كان يرددها بحرص حتى نهاية حياته {وأوصي العلماء المحترفيمن - لا سيما المراجع العظام ـ أن لايعتزلوا قضايا المجتمع}[29].

والإمام الخميني كان يؤمن بأن الإسلام هو دين النهضة الاجتماعية والسياسية، وأنَّ القرآن هو كتاب دين ومنهج حياة، وليس كتاب موت وصياغة طقوسية جامدة:

{وفي الحقيقة فإن هؤلاء الطواغيت عملوا على إبعاد القرآن الذي يعد أعظم منهج للحياة المعنوية والمادية للبشرية حتى يوم ورودهما الحوض عن واقع الحياة وقضوا بذلك على حكومة العدل الإلهي(..) وكلما استطال هذا البنيان الاعوج ازداد به

---

(28) دراسات في الفكر السياسي للإمام الخميني: الكتاب الثالث لمجلة التوحيد، قم ـ ايران، ص79.

(29) الإمام الخميني، النداء الاخير، ص31.

الانحراف والاعوجاج حتى وصل الأمر حداً أُقصي فيه القرآن الكريم عن ميدان الحياة وأصبح وكأنه عديم الدور في الهداية(..) ومن المؤسف أن يقتصر دور القرآن الكريم وهو كتاب الخلاص، وبسبب المتآمرين والاصدقاء الجهلة على المقابر والمآتم}[30].

لذا كان الإمام الخميني يؤكد بأنَّ الإسلام ليس كالديانة المسيحية، فليس في الإسلام طبقية خاصة لرجال الدين، وعليه يجب أن لا يكون علماء الإسلام كالقساوسة والرهبان والبابوات، فلا بدّ طبقاً لذلك من إخراج علماء الدين ورجالاته في الإسلام من الكهف والمخادع، وإنقاذ القرآن من المقابر[31].

من هنا كان الإمام الخميني حريصاً كل الحرص على ضرورة تجديد المفاهيم الدينية وإعادتها إلى الفاعلية، وإعادة الحياة للمجتمع الإسلامي. فالإمام الخميني وفقاً لهذا السياق الذي أوضحناه كان ينتقل من التوحيد كضرورة عقيدية إلى وحدة الأمة كضرورة اجتماعية ودينية. ومن محاربة طغيان النفس والهوى إلى محاربة طغيان السلاطين، وإنَّ وجوب مجاهدة الأول هو أولى درجات السلم لمجاهدة الثاني ومقاومته، وهكذا تتحقق عبر الانتقال من عاشوراء قديمة إلى عاشوراء جديدة نهضة الامة التي تحمل الراية لتحقيق تطلعاتها[32]، ومن الدعوة العرفانية والصوفية

---

(30) الإمام الخميني، النداء الاخير، ص3.

(31) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، ص53.

(32) القضية الفلسطينية في كلام الإمام الخميني، ص19. والحكومة الإسلامية، ص191. وكذلك الحج في احاديث وبيانات الإمام الخميني.

في الابتعاد عن المرأة إلى تثوير المرأة وتعليمها[33]، وضرورة مشاركتها السياسية. ومن البعد الضيق لمفهوم العبادة إلى الدائرة الاوسع حيث المشاركة في الانتخابات حسب المفاهيم الجديدة كون الشأن السياسي قضية عبادية لا تقل عن طقوسية العبادات المعروفة[34].

ومن التوظيف ذاته والآلية ذاتها جعل الإمام الخميني قضية انقاذ فلسطين قضية عبادية كذلك، وبهذا أعطاها موقعاً أكبر وأكثر حساسية وأبرز جانبها الاصيل والخطر وأرجعها إلى هويتها الأولى:

وهكذا يعيد الإمام الخميني صياغة المفاهيم الدينية وإعادة توظيفها موسعاً من دائرة ثنائية الله/الإنسان، لينتهي الخصام بين الحياة الفردية والواجبات العامة، بين الفقه وبين السياسة، بين التصوّف والحياة، الحياة التي كان يراها التصوّف بأنها "ناسوت" وعالم مُلك حقير:

{بيد أنَّه ينبغي القول إنَّ عالم الملك ليس مبغوضاً ولا مذموماً في حد ذاته، فهو تجلي الحق ومقام ربوبيته تعالى ومهبط ملائكته ومسجد ومكان تربيتة الانبياء والأولياء عليهم السلام ومحراب عباده الصالحين وموطن تجلي الحق في قلوب عاشقي المحبوب الحقيقي}[35].

(33) مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني، إعداد مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني للشؤون الدولية، ص89، 93، 103.

(34) الإمام الخميني، النداء الاخير، ص33.

(35) الإمام الخميني، موعد مع اللقاء، ص82.

وبالرغم من أنَّ الإمام الخميني كان مهتماً بأخذ رأي الشعب والجماهير واحترامها، وقد تجلى ذلك بشكل واضح في ندائه لضرورة المشاركة الانتخابية من أجل أن تقرر الجماهير بنفسها نوعية الدولة والحكومة التي تريدها، كما تجلى هذا الاهتمام في قضية "بني صدر" الشهيرة، وعليه يكون الإمام الخميني قد حارب قمع السلطة الدينية كمحاربته للعلماء السطحيين ووعاظ السلاطين والمتاجرين بالدين[36]، وهو الذي جعل تجربة الإمام الخميني تجربة جديدة في المشهد الديني والمشهد السياسي معاً:

{واللطيف في المنهجية السياسية التي مارسها الإمام خلال مدة قيادته للدولة الإسلامية في ايران أنه كان لا يترك الفرصة تمر دون أن يستشير ضد أية ممارسة خاطئة أو مستبدة يمكن لأحد أفراد الجهاز الحاكم في الدولة أن يرتكبها في الوقت الذي كان هو على رأس هذا الجهاز ويمتلك أعلى سلطة شرعية ورسمية في إدارة شؤون الدولة}[37].

---

(36) الإمام الخميني، النداء الاخير، ص59. والثورة في فكر الإمام الخميني، ص166. واشراقات الفلسفة السياسية، ص28.

(37) اشراقات الفلسفة السياسية، ص33. ومحمد حسين فضل الله الفقيه والامة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي عند الإمام الخميني، ص87. وبهذا يتضح أنه وإن كان بالإمكان تأييد محمد عمارة بعض الشيء بما قاله في "تيارات الفكر الإسلامي" ص244، حيث يوجد نص درسي يذهب فيه الإمام الخميني إلى عدم الالتزام بمراجعة الشعب، إلا أن محمد عمارة أهمل السيرة العملية للإمام الخميني، التي كانت مرتبطة بالجماهير بشكل دائم.

وبذلك تكون العبادة في فكر الإمام الخميني هي التقرب إلى الله من خلال خدمة الامة والإنسان ليكون العرفان والتصوّف لديه ليس من الإنسان إلى الإله بل من الإله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الامة، حيث الامة الثورية المستقلة الحرة هي المرتبطة بالله، ابتداءً بجهاد النفس عند الفرد وانتهاءً بجهاد الامة، فيتسع خطاب المجاهدة من صراع الشهوات والنزوات الفردية إلى مقارعة المجتمع للطغاة والديكتاتورية واستغلالات وتشويهات الإعلام المأجور[38]. العرفان والتصوّف هنا هما رأس المال الرمزي لمواجهة تزوير الحقيقة. فالعرفان باعتباره ثورة تنطلق من الذات إلى المجتمع تجعل الواقع طبيعة تكاملية، كما أنه يجعل الجهد المعرفي حالة مشاعة لا تعرف التوقف.

---

(38) لذا من الطبيعي أن تقوم الاقلام المأجورة بحملة تشويه دعائية ضد الإمام الخميني، تارة بجعله من الغلاة، وتارة بكونه ضد الصحابة، وتارة بكونه ضد أهل السنّة وما إلى ذلك من تحريفات تكتفي بمقتطعات من كتب الإمام بعيدة عن السياق الذي كُتبت فيه، وبعيداً عن الجهود العملية للإمام الخميني التي من أبرزها إ حياؤه لمؤتمر التقريب بين المذاهب، نجد ذلك واضحاً في طبيعة خطابات التملق التي منها كتاب محمد مال الله "موقف الإمام الخميني من أهل السنّة" وغيره من الكتب، ذات النفس المعروف.

# الفصل الثاني

# العرفان لدى الشهيد الصدر، من الانتقاد إلى التبنّي

# 1 ـ الاطار التاريخي والسيرة الذهنية

بالرغم من أنَّ منبر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، كان بمثابة دروس ومحاضرات علمية، هي، في الواقع، من أبرز وأنضج ما عرفت المحاضرات العلمية على مر التاريخ، والتي كانت تتلى من على منبر الكوفة، إلا أنَّ الظرف السياسي والفتن والمحن التي كانت تعصف بالدولة الإسلامية حين ذاك، حالت دون تطوير هذا المنبر ليكون مدرسة منظمة، حتى جاء دور الإمام الصادق. فقد استطاع هذا الإمام الكبير استغلال ظروف التردي السياسي للدولة الاموية وعدم استقرار الدولة العباسية وحداثتها، ليتمكن من إنشاء مدرسة معرفية كبيرة، حاول من خلالها إعادة تشكيل العقل المسلم وبناء الهوية الإسلامية من جديد، متداركاً المذهب الشيعي من الابادة الجماعية الجسدية والاجتثاث الفكري من قبل السلطة وكادرها العسكري والفقهي. وكان مشروع الإمام الصادق مكللاً بالنجاح بحيث أنه استمر، أي هذا المشروع العلمي بالازدهار حتى بلغ ذروة الاكتمال ليمضي في سيرورة التاريخ ويبلغ منتهى تألقه في بغداد ومدينة الحلة وكربلاء وسامراء والنجف. ولم يكن الانتقال من بغداد إلى النجف بالأمر الهين لا سيما وأنها شهدت مدرسة الشيخ المفيد والسيد الرضي والمرتضي والطوسي؛ وقد كان لهذا الاخير أهمية بالغة، حيث قدّر له أن تكون مرحلة انتقالية في تاريخ الحوزة والمدرسة العلمية الشيعية،

فقد مكث الشيخ الطوسي ببغداد مواصلاً عمله العلمي في البحث والتدريس إلى أن ورد بغداد (447هـ) طغرل بيك السلجوقي، فسقطت بيده، فأثار الفتنة الطائفية بين السنّة والشيعة، وأمر بإحراق مكتبة وزير بهاء الدولة البويهي (سابور بن أوشير) المسماة بدار العلم. ولم تقف الفتنة عند إحراق هذه المكتبة الثمينة بل توسعت لتلتهم التراث الذي حفظه الشيخ الطوسي في مكتبته الخاصة. ولما بلغت الأمور هذا الحد اضطر الشيخ الطوسي لأن يهاجر إلى النجف حيث بادر إلى تأسيس مدرسة علمية جديدة تهتم بتدريس وصيانة تراث أهل البيت عليهم السلام، تلك البداية التي بدأ من خلالها الانفتاح على التدريس والتأليف في علم الكلام ومختلف حقول المعقول الإسلامي[1]. وبهذا أصبحت النجف تحتضن عشاق العلم والمعرفة، وأخذت مسيرة البحث والتدريس تتطور، ولكن بشكل متقطع جراء حدوث انتكاسة على الصعيد العلمي بسبب وفاة الشيخ الطوسي، وكذلك على الصعيد السياسي جرّاء خضوع العراق إلى سلطة حكومات طائفية مستبدة.

وقد امتازت مدرسة النجف بمعناها الأعم، أي المدرسة العلمية في مناطق العراق، بنزعة نحو العقلانية والفقه، لذا حاربت مسلك الاخبارية، التي هي حركة سلفية في الفكر الشيعي، ومنهج المتصوّفة والاشراق. ولا يمكننا، وفقاً لهذا المنظور، أن نعدّ وجود بعض حلقات الترويض والدرس العرفاني ظاهرة نجفية معادلة لقوة الظاهرة الكلامية والفقهية؛ فلو أخذنا حيدر آملي

(1) عبدالجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة.

والسيد القاضي والسيد هاشم الحداد، كمثال على وجود خط صوفي غنوصي متكامل فسوف نكون قد وقعنا في خطأ جسيم، لأنَّ الآملي والذين أتوا بعده هم من العناصر الوافدة، وهو حينما عثر على أستاذ للتصوف وشيخ للطريقة في العراق، كان ذلك استثناء[2]، وهذا الأمر جعل جملة من أساتذة الفلسفة ينصرفون عن التدريس. يقول الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي بحرقة واضحة:

{إنَّ همي منحصر الآن في تدريس الفقه والأصول بعد نهاية شهر رمضان، شريطة أن تعينني بعزيمتك، فأنا قد اكتسبت من تدريسي للفلسفة اسم (الحكيم) الذي يعني مرتبة اللاأُبالية وعدم التدين والعلم، ولهذا السبب ابتليت لسنين طويلة بالعزلة والفقر والحرمان والديون، بينما أنا في الفقه والأصول مساوٍ على الأقل للآخوند [محمد كاظم الخراساني] والسيد محمد كاظم اليزدي، وغيرهما ممن لهم المقام العالي، إن لم أكن أفضل، وكل ما حدث لي كان بسبب تركي لتدريس الفقه والاصول}[3].

هناك ثمة مبالغة في هذا الطرح الذي يريد القول إنَّ العرفان والفلسفة هما عبارة عن ظاهرة ايرانية وافدة خصوصاً أنَّ بعض الشعوب لديها تراث وطني يعتمد كلياً على العرفان والتصوّف، وهذا أمر يعبّر عنه شعر حافظ الشيرازي صراحةً. وهذا، أيضاً،

---

(2) عبدالجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة، ص84.

(3) النجفي القوجاني، سياحة في الشرق، ترجمة يوسف الهادي، دار البلاغة ـ بيروت 1992، ص231.

هو الذي جعل الاهتمام بآخر مدارس الفلسفة الغنوصية، أعني فلسفة ملاصدرا الشيرازي، محدودة في العراق ولم تتألق إلا على يد العناصر الوافدة أمثال السيد القاضي والعلّامة محمد حسين الطباطبائي[4]، في حين أنَّ أحد أقدم مراكز الغنوص هو العراق بما يحمله من تراث صابئي قديم، بالإضافة إلى قدم الدرس الفلسفي منذ عهد البابليين والسومريين. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ معاناة الدرس الفلسفي والعرفاني كانت لا تقل في ايران عن مثيلتها في العراق، وهو أمر استمر حتى بعد انتقال السيد العلّامة محمد حسين الطباطبائي من النجف إلى قم، فتعرّض هو الآخر إلى قطع مرتبه الشهري من قبل المؤسسة الدينية لمزاولته تدريس الفلسفة والعرفان. وقد بقي قبل ذلك ملاصدرا الشيرازي منزوياً في كهف بعيد عن مدينة قم، وإذا كان السيد القوجاني ذكر معاناة الاصطهباناتي في النجف فهو نفسه الذي يعرض المعاناة في مدينة مشهد الايرانية:

{درسنا شرح المطالع وشرح التجريد، بصورة سرية، حيث كنا نذهب قبل أذان الفجر إلى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (كوهرشاد) لندرس هناك ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً. إذ إنَّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها

---

(4) أنظر هنا بعض مكابدات حيدر آملي في "جامع الاسرار" ص89، وحياة العلّامة الطباطبائي بحسب كتاب الشيخ الطهراني "الشمس الساطعة".

كتباً للضلال. فإن رأوا نسخة من كتاب "المثنوي" في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره، وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير}[5].

لكن للإنصاف نقول إن الحاضر العرفاني في العراق كان منكمشاً مقارنة بعلمي الفقه وعلم الاصول؛ ففي حين كانت مراكز الشيعة الاخرى في العصر الحديث بفضل ثورة الإمام الخميني وتجديد العلّامة محمد حسين الطباطبائي، تذاكر أمور العرفان والتصوّف، ويصرح باسم ابن عربي والقونوي وابن الفارض والقاشاني،علناً، كان الوضع في النجف لا يذكر الفلسفة والعرفان إلا سراً، حتى بعد ظهور كتاب "فلسفتنا" و"الاسس المنطقية للاستقراء". فلم تنفتح النجف على الدرس الفلسفي إلا بعد سقوط الصنم العفلقي عام 2003، وعودة الطلبة العراقيين الذين كانوا هاربين من بطش السلطة البعثية إلى ايران، وقد استطاع السيد كمال الحيدري أن يدشن فتحاً واسعاً في إعادة تدريس الفلسفة والعرفان مرة أخرى، إلى درجة يمكن فيها القول إنه بفضل هذا الرجل حصلت قطيعة في التعاطي والتلقي للدرس الفلسفي والعرفان استمرت عقوداً طويلة، أدرك الحيدري خلالها أنَّ الاكتفاء بالدرس الفقهي والاصولي ينتهي إلى هدر للمضمون الروحي للانسان والاقتصار على رؤية مجتزأة للدين[6].

---

(5) النجفي القوجاني، سياحة إلى الشرق، ص65.

(6) كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج، اعداد حميد مجيد هدو، ص90.

لذا لم يكن غريباً أن يستخف الشهيد محمد باقر الصدر، وهو ربيب النجف، بأهم نظريات العرفاء والمتصوّفة في مطلع توهجه العلمي وحماسته العملية، وأن يعتبر موثّقو حياته الشخصية والفكرية، إنه شخصية زاهدة ذات اهتمام بتطوير مراتب التقوى والارتباط بالحقيقة الدينية[7]. فالشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر، كان مهموماً منذ مراحل حياته الأولى بعقلنة الخطاب الديني. أكثر من ذلك فإننا نجد بفضل بعض الوثائق المتأخرة أنَّه كان مهتماً بالواقعية بشكل مفرط بعض الشيء حيث إنَّه طرح في بعض المرات محاضرة حول الوحي ودور الحس في تربية النبي ﷺ، واستنزال القيم العقلية إلى مستوى المحسوسات[8]، وهذا أمر مشابه لما سبق أن قرره الرصافي في كتاب "حل اللغز المقدس". وقد يكون الصدر قد اطلع عليه وتأثر به في شبابه بعض التأثر، حيث إنَّ الرصافي خطا خطوة جد خطيرة في هذا الموضوع[9]. إذن، لم تكن منظومة المعرفة لدى الشهيد باقر الصدر تحتوي على

---

(7) التي من أهمها: "الشهيد الصدر، سنوات المحنة وايام الحصار" لـ محمد رضا النعماني. و"الشهيد الصدر سمو الذات وسمو الموقف" لكاظم الحائري. و"محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة" لـ احمد عبدالله ابو زيد العاملي.

(8) أحمد عبدالله ابو زيد العاملي، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج2، مؤسسة العارف للمطبوعات ـ بيروت 2007، ص31.

(9) أنظر بحثنا لإطروحة الرصافي في كتاب "اوراق متخالفة في النقد المختلف".

الجنبة الغنوصية والعرفانية، بشكل واع ومتكامل كما كان الأمر لدى الإمام الخميني. لكن بالرغم من ذلك قام باقر الصدر بإعادة ترتيب ميدان "العبادات" و"المعاملات" في فضائه الفقهي، فقد جعل للأولى معنى أشمل وأوسع. وقد جاء ذلك جلياً في كتابه "الفتاوى الواضحة". وبالرغم من ذلك أيضاً فإن الشهيد محمد باقر الصدر كان يرى أنَّ هنالك بديهية هي التي يجب أن تسود، لولا تسامح الإله بذلك فرخص بتركها، في التعامل مع الوظائف والتكاليف الشرعية. لقد كان محمد باقر الصدر يؤمن بمبدأ "حق الطاعة"؛ أي تجب طاعة الإله المنعم بجميع ما أمر به أو نظن أو نحتمل أنه أمر أو نهى عنه:

{بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف الحياة والشريعة الإسلامية، ومدعواً بحكم عقله إلى بناء كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته مع الافراد والآخرين على أساسها}[10].

وهذه القاعدة الجديدة في علم الاصول التي يضعها الشهيد المعلِّم، لا دليل عليها سوى الوجدان والعاطفية الدينية، وهذا أمر له أكثر من مغزى. فعلم الاصول علم استدلالي فكيف تكون كبرى قواعده لا برهان عليها؟!

(10) محمد باقر الصدر: "المعالم الجديدة للأصول" ص5، و"بحوث في علم الاصول "ج2 ص29، وأيضاً: "دروس في علم الاصول" الحلقة الثالثة القسم الأول.

هنا تكون الحساسية العاطفية الدينية لدى محمد باقر الصدر هي الدعوى والدليل، وهذا مسلك لا نجده إلا في أطروحات كتب التصوّف. وإن كان بعضهم يرى أنَّ من مميزات المنهج العلمي للشهيد المعلِّم هو جمعه بين البرهان الدقيق والوجدان العادي، حيث إنَّ منهج الصدر استمر في الجمع بين المنهج المنطقي ومراعاة الوجدان الإنساني من معالم فكر سيدنا الشهيد، بين نزعته المنطقية والبرهانية في التفكير ومعالجة القضايا العلمية، ومراعاة كون تلك المعطيات البرهانية تنسجم وتتطابق مع الوجدان وتحتوي على درجة كبيرة من قوة الاقناع وتحصيل الاطمئنان النفسي بالفكرة، فلم يكن يكتفي بسرد النظرية بلا دليل أو مصادرة، بل كان يقدم الادلة والبراهين المقنعة على كل فرضية يحتاج إليها البحث، حتى لا تتعسر عليه صياغة أي برهان موضوعي كالبحوث اللغوية والعقلانية والعرفية. وهذه السمة جعلت آراء هذه المدرسة ومعطياتها الفكرية ذات صبغة علمية ومنطقية فائقة، يتعذر توجيه النقد إليها بسهولة. كما جعلتها أبلغ في الاقناع والقدرة على إفهام الآخرين وتفنيد النظريات والآراء الاخرى.

وجعلتها أيضاً قادرة على تربية فكر روادها وبنائه بناءً منطقياً وعلمياً، بعيداً عن مساحة النزاعات اللفظية أو التشويش والتخبّط واختلاط الفهم الذي تسقط فيه الدراسات والبحوث العلمية والعقلية العالية في أكثر الاحيان.

وفي الوقت نفسه لم يكن هذا الفكر البرهاني المنطقي يتمادى في اعتماد الصياغات والاصطلاحات الشكلية، التي قد تتعثر على أساسها طريقة تفكير الباحث، فيبتعد عن الواقع ويتبنى

نظريات يرفضها الوجدان السليم، خصوصاً في البحوث ذات الملاك الوجداني والذاتي التي تحتاج إلى منهج خاص للاستدلال والاقناع. فكنت تجده دوماً ينتهي من البراهين إلى النتائج الوجدانية، فلا يتعارض لديه البرهان مع مدركات الوجدان الذاتي السليم في مثل هذه المسائل، بل كان على العكس يصوغ البرهان لتعزيز مدركات الوجدان، وكان يدرك المسألة أولاً بحسه الوجداني والذاتي، ثم يصوغ في سبيل دعمها علمياً ما يمكن من البرهان والاستدلال المنطقي. ومن هنا لا يشعر الباحث بثقل البراهين وتكلفها أو عدم تطابقها مع الذوق والحس الوجداني للمسألة[11].

وفي الحقيقة إنَّ كثرة الاستناد إلى ادّعاء الوجدانية بالنسبة إلى جملة من المطالب في كتب باقر الصدر تسمح بفتح الباب على مدى مساحة حدود "الفطرة" التي هي الاساس الأول للحقيقة الدينية حسبما يعتقد باقر الصدر، خصوصاً وأنَّ الشهيد المعلِّم في كتابه "الاسس المنطقية للاستقراء" و"بحوث في علم الاصول" في بحث التجرّي، ذهب إلى أنَّ اليقين متعلق بالنفس بغض النظر عن صحة اليقين في مطابقته مع الواقع، وتعد هذه من أخطر النظريات لأنها تقلب البحث النظري في علم العقائد وأصول الفقه، حيث إنَّ الحقيقية الدينية الموضوعية مسألة، ويقيننا فيها يبقى مسألة أخرى، أي تبقى الحقيقة الدينية جزءاً من ظهورات

(11) محمود الهاشمي، المعالم الفكرية والعلمية لمدرسة الشهيد محمد باقر الصدر، ضمن مجلة "المنهاج العدد17.

النفس لنفسها بحسب درجات الظن واليقين وهي صوفية جديدة، مؤسَسة على المنطق المعاصر، كخطوة متطورة لتأسيس العرفان على المنطق القديم الذي قام به كلٌ من ملاصدرا الشيرازي من قبل والعلّامة محمد حسين الطباطبائي من بعد.

إلا أنَّ المسألة التي صمت عنها جملة من الباحثين هي مسلك حق الطاعة الذي بحثه علماء الأصول وحوّله محمد باقر الصدر إلى قاعدة خلافية في بناء مدرسة جديدة في عملية الاستنباط الفقهي، هل تعني حق الله على العبد، فيكون هذا منسجماً مع التراث الفلسفي وعلم الكلام التقليدي، أم أنَّها تعني حق الإنسان على نفسه؟! فتكون المسألة من تطورات السياق العرفاني.

فاذا كان الله أرأف من الأم على طفلها، كما في الأحاديث، فإنه لا يمكن أن نتصور أنَّ الله سبحانه يطالب بحقوق، فالام تمنح ولا تأخذ، واخلاصه منبعه من تفكيرها بواجباتها فقط. وهذا يعني أنَّ ثمة فارقاً جوهرياً بين مفهوم حق الطاعة لدى محمد باقر الصدر الذي صرّح بكون الله مولى مختلفاً عن بقية أنواع الموالي، وبين حق الطاعة لدى بقية المدارس الأصولية والفلسفية، الأمر الذي يوّضح مبحث "التجري" بشكل مختلف عن الفهم الأولي باعتبار أنَّ مفهوم الذنب ذاته سوف يتغير. وهذا ما تنبه إليه بعض المعاصرين أمثال السيد أحمد القبانجي في كتاب "الله و الإنسان" (ص74)، حيث فرَّق بين مفهومي حق الطاعة من خلال إعادة النظر بمفهوم الذنب نفسه:

"وفي بيان آخر يمكن القول بأننا، ولكي نعرف معنى الطاعة لله يجب أن نعرف معنى "الذنب" لارتباطهما في المفهوم والمصداق. فكل طاعة تعني عدم الذنب، وكل عدم طاعة يعني الذنب. وإذا أردنا استكناه حقيقة الذنب ومعصية الله تعالى نجد أنها تختلف كثيراً عن معصية المولى العرفي الوارد في كلمات الأصوليين وعلماء الكلام. أي أن الذنب في الحقيقة على نحوين: فتارةً يكون تقصيرنا في حق المولى يستتبع ضرراً على المولى فينزعج لذلك، ويغضب ويعاقب العبد، لأنه تجاوز حدوده، ولم يحترم مولاه، ولم يؤدّ ما عليه في مقابل عطاء المولى؛ فالتعامل هنا ذو طرفين كل منهما يعطي ويأخذ بقدر عطائه. فالسيد يعطي المسكن والمأكل والملبس والمأمن إلى العبد. في مقابل الخدمات التي يؤديها العبد تجاهه. فإذا لم يأت العبد بتلك الخدمات يعني أنه "مذنب".

وتارة أخرى يكون مفهوم "الذنب" شيئاً آخر، وهو عدوان العبد في حق نفسه وتعديه على حقوق بدنه وعقله ونفسه هو من دون أن يؤثر ذلك على المولى. والمولى بدوره لا ينفعل أو يتأثر ويتضرر من جراء ذلك. والأوامر التي أصدرها للعبد كلها إرشاد إلى صلاحه ونفعه وتيسير وصوله إلى كماله اللائق به. فإذا رفض العبد إطاعة هذه الأوامر فحظه رفض وعن حقه أعرض. وهذا "الذنب" بهذا المعنى هو المتصوّر في العلاقة بين الله والإنسان لا بالمفهوم الأول. وحينئذ يكون كل حق متصوّراً لله تعالى إنما هو في حقيقته حق للعبد بالدرجة الأولى .

والخلاصة: إن المفهوم الأصولي "حق الطاعة" مستوحى من العلاقة القديمة بين السيد والمولى من البشر وعبيده، أو من شكل العلاقة القائمة بين الملك والسلطان ورعيته من أفراد الشعب الذين ليس لهم إلا الطاعة والخنوع، وكل الحق للسلطان ابن السلطان".

والمسألة تتعقد لو اقتربنا من قاعدة حق الطاعة بمنهجية التفريق بين الحق الذاتي و الحق الموضوعي. بحسب بيان باقر الصدر في كتاب الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول. فالسؤال الاساسي هنا: كيف انتقل باقر الصدر بعملية التبادر من اليقين الذاتي إلى اليقين الموضوعي ممّا أدّى إلى فهم مختلف لهذه القاعدة؟!. إنَّ بقاء الأمر وجداني بلا دليل يجعل بيان الصدر عبارة عن يقين ذاتي، وبناء المفاهيم والقناعة على اليقين الذاتي يرتبط بقوة بنافذة التصوف والعرفان الواسعة.

وفي السياق ذاته ينتقل الشهيد المعلِّم، مثلاً، من بديهية مسألة العلية التي على أساسها يبتني الاعتقاد والايمان، في بحوث النقاش الفلسفي:

{إن من أوليات ما يدركه البشر في حياتهم الاعتيادية، مبدأ العلية القائل إنَّ لكل شيء سبباً وهو من المبادئ العقلية الضروريةَ، لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته، الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء، وتبرير وجودها، باستكشاف أسبابها، وهذا الباعث موجود بصورة فطرية، في الطبيعة الإنسانية، بل قد يوجد عند عدة أنواع من الحيوان أيضاً. فهو يلتفت إلى مصدر الحركة غريزياً، ليعرف سببها، ويفحص عن منشأ الصوت ليدرك علته. وهكذا يواجه الإنسان دائماً سؤال:

لماذا؟ مقابل كل وجود وظاهرة يحس بهما، حتى إنه إذا لم يجد سبباً معيناً، اعتقد بوجود سبب مجهول، انبثق عنه الحادث}[12]. إلى وجدانية سعة مولوية هذه العلة حيث يبتني التكليف والتشريع في بحوث علم أصول الفقه. لكن أليس السير الاكتشافي في معرفة ارتباط العلة بمعلولها وجوداً، وهو اكتشاف على أساس عقلي، والسير الاكتشافي في معرفة ارتباط المعلول بعلته، تكليفاً، هو شبه مطابقة سلوكية في البحث الصوفي في قوسي الصعود والنزول؟!.

فالطرح العرفاني يستخدم البنية العقلية لتأطير وجدانية العلاقة بين المتصوّف والإله، والجمع بين طرفي بحث الصدر يجعله محاصراً بهذا التراث القديم، على الرغم من أنَّ الصدر وظف ذلك في مقارعة الرأسمالية والشيوعية، خصوصاً إذا تذكرنا أن باقر الصدر لا يولي للمعرفة الحسية كثير أهمية:

{إن الحس لا يعدو أن يكون لوناً من ألوان التصور. فهو وجود لصورة الشيء المحسوس في مدارك الحس، ولا يملك صفة الكشف التصديقي عن واقع خارجي، ولذلك قد يحس الإنسان بأشياء، في حالات مرضية، ولا يصدق بوجودها. فالإحساس إذن ليس سببا كافياً للتصديق أو الحكم، أو العلم، بالواقع الموضوعي.

ولكن المسألة التي تواجهنا حينئذ، هي أنَّ الإحساس إذا لم

(12) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، طبعة المجمع العلمي للشهيد الصدر، ص260.

يكن بذاته دليلاً، على وجود المحسوس، خارج حدود الشعور والإدراك، فكيف نصدق إذن بالواقع الموضوعي؟ والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة، وهو أنَّ التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم هو تصديق ضروري أولي، فهو لأجل ذلك لا يحتاج إلى دليل، ولكن هذا التصديق الضروري إنما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الاجمال. وأما الواقع الموضوعي لكل احساس، فهو ليس معلوماً علماً ضرورياً، لذلك نحتاج إلى دليل لاثبات موضوعية كل احساس بصورة خاصة، وهذا الدليل هو مبدأ العلية وقوانينها، ذلك أنَّ حدوث صورة لشيء معين، في ظروف وشروط معينة، يكشف عن وجود علّة خارجية له، تطبيقاً لذلك المبدأ، الذي لولاه لما كشف الاحساس، أو وجود الشيء في الحس، عن وجوده في مجال آخر. ولأجل هذا السبب قد يحس الإنسان بأشياء، أو يخيل له أنه يبصرها، في حالات مرضية خاصة، ولا يستكشف من ذلك واقعاً موضوعياً لتلك الاشياء، حيث إنَّ تطبيق مبدأ العلية، لا يدلل على وجود هذا الواقع، ما دام يمكن تعليل الاحساس بالحالة المرضية الخاصة، وإنما يثبت الواقع الموضوعي للحس، فيما إذا لم يكن له تفسير على ضوء مبدأ العلية، إلا بواقع موضوعي ينشأ الاحساس منه.

ويستنتج من ذلك القضايا الثلاث الآتية:

**الأولى**: إن الاحساس وحده، لا يكشف عن وجود واقع موضوعي، لأنه تصور، وليس من وظائف التصور ـ بمختلف ألوانه ـ الكشف التصديقي.

**الثانية**: إن العلم بوجود واقع للعالم، على سبيل الاجمال،

حكم ضروري أولي، لا يحتاج إلى دليل، أي إلى علم سابق. وهو النقطة الفاصلة بين المثالية والواقعية.

**الثالثة**: إن العلم بوجود واقع موضوعي، لهذا الحس أو ذاك، إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية}[13].

فالتكليف أي الأوامر التشريعية وطريقة ارتباط الإنسان بنفسه وبالعالم وبالإله، أمر يتم أخذه من حقيقة الإله ذاته. فما دام الإله سيداً مختلفاً وسعة مولويته وحقوقه لا حد لها، إذن التكليف الواقع على كاهل الإنسان لا حد له. وهذا شبه تقرير صوفي بأنَّ السالك مهما اجتهد فإنه لا يبلغ منزلة أداء الحق للإله، وهذا معناه أنَّ الرضا بين الخالق والمخلوق هو من خلال العشق والتولّه من قبل الأول والرحمة من قبل الثاني. ويبقى الرابط بين عالم التكليف والتشريع وعالم العلة والوجود، هو الاطمئنان الوجداني النفسي:

{وخذ إليك بعد ذلك البيولوجيا، وعلم الحياة. فإنك سوف تجد سراً آخر من الأسرار الإلهية الكبرى، سر الحياة الغامض، الذي يملأ الوجدان البشري اطمئناناً بالمفهوم الإله، ورسوخاً فيه}[14].

ونظرة التكليف هي ذاتها الذهنية التي قررت شكل الرابطة الوجودية بين العلة والمعلول، وذلك حينما كان محمد باقر الصدر يؤمن بفلسفة الحكمة المتعالية وملاصدرا في بداية حياته:

---

(13) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، طبعة المجمع العلمي للشهيد الصدر، ص260 ـ 262.

(14) م.ن.، ص309.

{إن الحقائق الخارجية، التي يجري عليها مبدأ العلية. ليست في الواقع إلا تعليقات وارتباطات. فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أنَّ الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلقية، أي كانت عين التعلق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلق به، وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلتها، لأنها لا يمكن أن توجد مستقلة عنه}[15].

الشهيد الصدر في هذه المرحلة من حياته كان لا يلتفت إلى علوم الطبيعة وعلم النفس والاجتماع، في إمكانية إشراكها في البحث الفلسفي، بل كان يعتقد أن لا علاقة لها بالبحث الفلسفي بالمرة، بيد أنَّ مثل هذا الاطلاق مربك فعلاً، لأن الصدر نفسه قام بتقديم مقدمة في كتابه "فلسفتنا" حول أهمية المسألة الاجتماعية التي اعتبرها مقدمة تمهيدية لمعالجة البحث الفلسفي. فكتاب "فلسفتنا" يفتتح بمسألة النظام الاجتماعي الاصلح وينتهي ببحث مسألة الإدراك، وبحث حقيقة العلة، فبأي القولين للصدر نأخذ إذن؟!!

لكن علينا أن نلاحظ هنا فيما يخص بحثنا هذا، أنَّ الشهيد محمد باقر الصدر جعل المسألة الاجتماعية مقدمة للبحث الفلسفي الذي هو عبارة عن قضيتين أساسيتين:

الأولى هي مسألة الإدراك. والثانية هي مسألة المفهوم الفلسفي للعالم. والمسألة الأولى هي مقدمة استدلالية للمسألة الثانية، وهكذا تكون لدينا مقدمتان وغاية واحدة هي مسألة العلية،

---

(15) م.ن.، ص275.

وهذه محاولة لتديين الفلسفة، وهذا التديين هو بلا شك منهج المتصوّفة الذين جعلوا من البحث الفلسفي منطقاً للعرفان والكشف:

{فالعلوم الطبيعية ـ إذن ـ لا تمتد في دراستها إلى المجال الفلسفي ـ مجال لبحث الإدراك في حقيقته وكنهه ـ بل هي سلبية من هذه الناحية}[16].

وعلينا أن ننتبه هنا إلى أنَّ الشهيد محمد باقر الصدر بدأ في كتاب "فلسفتنا" عقلياً خالصاً، لكنه اكتشف أنَّ المادة في الوجود هي أيضاً صفة عرضية، أي أنها عبارة عن طاقة كامنة:

{فنفس صفة المادية أصبحت ـ على ضوء الحقائق السابقة ـ صفة عرضية أيضاً، فهي لا تعدو أن تكون لوناً من ألوان الطاقة، وشكلاً من أشكالها، وليس هذا الشكل ذاتياً لها، لما سبق من أنها قد تستبدل هذا الشكل بشكل آخر، فتتحول المادة إلى طاقة ويتحول الكهرب إلى كهرباء}[17].

تنتهي البحوث الأخيرة في كتاب "فلسفتنا" إلى صيغة عاطفية وجدانية دينية، تشبه إلى حد بعيد ما سوف يكرر كتابته فراس السواح في "دين الإنسان" حيث إنَّه في الواقع، سيوسع من أطروحة الصدر من دون أن يشير إليه. وفكرة كون أنَّ المادة في الوجود مجرد وهم، يقترب كثيراً من فكرة وحدة الوجود الصوفية. فما دامت المادة الوجودية للعالم واحدة وصفاتها عرضية وليست

---

(16) م.ن.، ص322.

(17) م.ن.، ص291.

ذاتية بدليل تحول المادة إلى طاقة وبالعكس، لا تبقى لهذه المادة صفة وجودية حقيقية، وتبقى صفة الوجود الحقيقي هي للعلة فقط[18]، وهذا لون من ألوان القول بأن العالَم محض ظلال وانعكاسات، أما الوجود فهو للعلة الواحدة فقط، وهذا اتجاه عرفاني قديم بلا شك.

وتبقى مسألتان عويصتان في فكر الشهيد المعلِّم:

**الأولى**: هي نظريته في معنى الحروف وكونها حقائق ايجادية. فمعنى الحروف هو الربط والايجاد في الوقت نفسه، وهذا يعني انتقال الواقعي إلى الذهني، وهو مستحيل فلسفياً، وبالتالي يبقى الأمر قريباً من نفي العلم الحصولي واعتبار العلم الحضوري هو المحور. فإذا كان الايجاد والربط يحضران للإنسان في الوقت نفسه كان معنى هذا أنَّ المعنى الحرفي ليس معنى حصولياً وإنما هو علم حضوري. وهذا يقربنا من مقولة المتصوّفة بكون الاشياء ظلالاً للحقيقة، وأنَّ الحقيقة وظلالها وأشعتها أمر واحد.

**الثانية**: معنى كون لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، الذي يكرره الشهيد الصدر في بحوثه في علم الاصول. وهو معنى قريب لمعنى الاعيان الثابتة العرفانية. وقد تتم مقاربتها من جهة أخرى من خلال نظرية المثل الافلاطونية، أيضاً.

وللاسف الشديد، أنه لا توجد بحوث جدية في مقاربة هاتين المسألتين اللتين تمثلان، حسب اعتقادنا، نافذة لتغيير الرؤية التبسيطية الشائعة لنظرية المعرفة لدى الشهيد محمد باقر الصدر.

---

(18) م.ن.، ص296.

بل إنَّ الصدر لا يتوقف عند هذا الحد في قضية اهتمامه بالاله، لذلك، فإنه لا يكتفي بالصيغة التنظيمية والقانونية التي يعطيها علم الفقه والشريعة، والتي ترسم حركات الإنسان وفق نصوص معينة ومعايير خاصة. فقد سعى باقر الصدر لتطوير ذلك من خلال تحقيق رابطة وجدانية، وليس قانونية فقط، بين الإنسان والإله، بحيث وجد، أي الشهيد الصدر أنَّ التنظيم القانوني لا يكفي، فهو يمنح اتصالاً وتواصلاً غير تفصيلي بالإله، لذلك على الإنسان أن يسعى لتحصيل الشعور التفصيلي بالارتباط بالوجود المطلق، أي الدعوة الصوفية ذاتها في خطوتها الأولى المبدئية، حيث تصل النفس الإنسانية في علاقتها بالإله إلى أن يكون التعلق والحب هو محور حركتها. ولا يخفى أنَّ التفكير بوجود محور للتكليف يشمل حتى التكاليف الاحتمالية والمظنونة الذي هو ذاته مراد الصوفية من القطبية لله الذي يمثله العرفاء بالفراشة والنار، فيستوعب هذا الحب كل وجدان الفرد وشعوره كونه يصوغ حركته في الحياة على أساس هذا الحب والارتباط العاطفي:

{إنَّ كل حب يستقطب يتخذ إحدى صيغتين وإحدى درجتين:

الدرجة الأولى: أن يشكل هذا الحب محوراً وقاعدة لمشاعر وعواطف وآمال وطموحات هذا الإنسان. قد ينصرف عنه في قضاء حاجة في حدود خاصة ولكن سرعان ما يعود إلى القاعدة لأنها هي المركز وهي المحور. قد ينشغل بحديث أو ينشغل بعمل، بطعام، بشراب، بمواجهة، بعلاقات ثانوية، بصداقات، لكن يبقى ذلك الحب هو المحور، هذه هي الدرجة الأولى.

والدرجة الثانية من حب المحور: أن يستقطب هذا الحب كل وجدان الإنسان، حيث لا يشغله شيء عنه على الاطلاق، ومعنى أنه لا يشغله شيء عنه أنه سوف يرى محبوبه وقبيلته وكعبته أينما توجه، أينما توجه سوف يرى ذلك المحبوب. هذه هي الدرجة الثانية من الحب المحور.

هذا التقسيم الثنائي ينطبق على الله وينطبق على حب الدنيا، حب الله سبحانه وتعالى الحب الشريف لله، المحور يتخذ هاتين الدرجتين، الدرجة الأولى يتخذها في نفوس المؤمنين الصالحين الطاهرين الذين نظّفوا نفوسهم من أوساخ هذه الدنيا الدنية، هؤلاء يجعلون من حب الله محوراً لكل عواطفهم ومشاعرهم وطموحاتهم وآمالهم، قد يشغلون بوجبة طعام، بمتعة من المتع المباحة، بلقاء مع صديق، بتنزه في شارع، ولكن يبقى هذا هو المحور الذي يرجعون إليه بمجرد أن ينتهي هذا الاشتغال الطارئ.

وأما الدرجة الثانية فهي الدرجة التي يصل إليها أولياء الله من الانبياء والائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام "علي بن أبي طالب".. هذا الرجل العظيم كلكم تعرفون ماذا قال(..) "إني ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وقبله وبعده وفيه" لأن حب الله في هذا القلب العظيم استقطب وجدانه إلى الدرجة التي منعه من أن يرى شيئاً غير الله حتى حينما كان يرى الناس كان يرى فيهم عبيدالله، حتى حينما كان يرى النعمة الموفورة كان يرى فيها نعمة الله سبحانه وتعالى، دائماً هذا المعنى الحرفي، هذا الربط بالله دائماً وأبداً يتجسد أمام عينيه لأن محبوبه الاوحد معشوقه الأكمل

قبلة آماله وطموحاته، لم يسمح له بشريك في النظر فلم يكن إلا الله سبحانه وتعالى، هذه هي الدرجة الثانية}[19].

ونحن هنا نبدي ثلاث ملاحظات تقف بوجه ما اشتهر عن باقر الصدر كونه صاحب نزعة عقلانية خالصة، استمرت حتى الرمق الاخير[20]:

1 ـ إن هذا النص يتكىء في استيضاحاته وأنموذجاته على الإمام علي بن أبي طالب، وهو أمر مطابق لما اعتاده المتصوّفة والعرفاء، لأنَّ المؤسس الاعلى للمذهب الوجودي الإسلامي هو الإمام والخليفة الرابع علي بن أبي طالب.

2 ـ في حين كان الشهيد باقر الصدر في الفترة السابقة معارضاً للتصوف وبالتحديد نظرياتهم بشأن الوجود الرابط والمعنى الحرفي، حيث كان يقول عنها بأنها معنى صوفي لا نفهمه، نراه يهمل في بحوث علم الاصول أي نقاش حول المسألة استصغاراً لها، بينما هنا في هذا النص يقوم بتبنيها واعتمادها كلياً[21].

وهذا النص كما هو واضح بنزعته الزهدية الصوفية، إلى

---

(19) ميثم الجاسم، هكذا قال الصدر في المحنة وحب الدنيا، ص49.

(20) هذا ما نجده مثلا لدى عبدالجبار الرفاعي في "منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي"، وصائب عبدالحميد في "محمد باقر الصدر تكامل المشروع الفكري والسياسي"، وهو الرأي الشائع بين الباحثين.

(21) بشأن المعنى الحرفي والرابط أنظر: صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج2، ومحمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تحقيق عباس السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي ـ ايران، ص37.

درجة أنه يستخدم المعنى الحرفي للمفردات الوجودية التي أنكرها باقر الصدر في المرحلة الوسطى من حياته المتمثلة بتقارير محمود الهاشمي حول البحوث في علم الاصول الذي استنكر إلى درجة التسخيف مذهب الصوفية في المعنى الحرفي:

{ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم وهو أنَّ الفعل له فاعلان الله والعبد، لكن طوليان.. بل هي بحسب الحقيقة فاعلية واحدة، بنظر تنسب إلى العبد، وبنظر آخر تنسب إلى الله تعالى. مبنياً منهم على تصورعرفاني يقولِ إنَّ نسبة العبد إلى الله نسبة الربط والفناء والمعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي. فبالنظر الاندكاكي هذه الفاعلية فعل الله، وبالنظر غير الاندكاكي فعل العبد.. [وهو رأي] مبني على تصور صوفي لا نفهمه}(22).

بينما هو الآن وفي نهاية حياته يتمسك به، لأن تلك المرحلة هي مقاربة عقلية في حين أنَّ المرحلة الاخيرة هي انكشاف قلبيّ، فيتأكد حرص المتصوّفة على أنَّ مقولاتهم طور فوق طور العقل. وإن كان يمكن القول هنا بأنَّ الصدر رفض المعنى الحرفي بمعنى الاندكاكي الوجودي كحقيقة طبيعية قائمة بنفسها، بينما الذي قبله هو الاندكاك العاطفي الاختياري، والفرق بين المطلبين كبير.

3 ـ النص السابق من الوضوح بمكان بشأن الدعوة إلى محورية الإله كعشق وهيام، وهو العمود الفقري للعرفان والتصوّف. وعليه تعتمد طاقة الوصول إلى الكشف ومن ثم انتاج

---

(22) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول، ج2 ص29.

رؤية معيارية خاصة[23]. والعشق هو وحده القادر على تحقيق وصال وحدة المعلوم والعالم والعلم:

{ففي علم الحضور يزول الفاصل بين العين والذهن ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم. ولا تنفصل العين عن الذهن حتى في العالم المثالي وعالم المجردات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم}[24].

وهذا اللجوء إلى العشق الإلهي والارتباط بالإله بواسطة الحب، هو الذي قرّب الشهيد المعلّم من لحظة الفناء الكلية في هذه المحاضرة. فكأن الطلبة الموجودين أدوات لظهور الخطاب واستمرار المخاطبة مع الإله ليس إلا.

ويصّعد الشهيد محمد باقر الصدر من نشوته الروحية إلى درجة الاستلاب الكلي، الفناء حسب اللغة الصوفية، مع هذا المحبوب المطلق، لذا يجب أن لا تكون أعمال الإنسان لصالح ذاته، المصلحة الشخصية، أو لبلده أو قومه الخاصين به، إلى درجة أن الصدر يحاسب نفسه على النيّات والخواطر، وهي المحاسبة التي نظم ابن عربي دخولها في النسق العرفاني والمجاهدة الصوفية بعدما كانت مقتصرة على محاسبة الاقوال

---

(23) يحيى محمد، مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي 1999، ص239.

(24) غلام حسين الديناني، العقل والعشق الإله، ج1، ترجمة عبدالرحمن العلوي، دار الهادي ـ بيروت 2005، ص7.

والأفعال[25]. يقول الصدر هنا بجيشان وجداني مفعم بلذة المواصلة للحقيقة الدينية:

{انا حينما مرّ بالعراق المدّ الأحمر الشيوعي، حينما مرّ ذلك المد الشيوعي بالعراق، كنتُ الف مرة وامتحن نفسي، أوجه إلى نفسي هذا السؤال: إني الآن أشعر بألم شديد لأن العراق مهدد شيوعياً، لكن هل أني سوف أشعر بنفس هذا الألم، بنفس هذه الدرجة لو أن هذا الخطر وجّه إلى ايران بدلاً من العراق، لو وجّه إلى باكستان بدلاً من العراق، لو وجّه إلى بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى بدلاً عن هذه البلاد، هل سوف أشعر بنفس الألم أو لا أشعر بنفس الألم؟

أوجه السؤال إلى نفسي حتى أمتحن نفسي لأرى إن هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعية في العراق، هل هو ألمٌ لخبزٍ سوف ينقطع مني؟ لمقام شخصي سوف يتهدم، لكيان سوف يضيع؟

لأن مصالحي الشخصية مرتبطة بالإسلام إلى حدٍ ما [لآن الصدر رجل دين والشيوعية دعوة للاستغناء عنه] فهل أن ألمي لأجل أن هذه المصالح الشخصية أصبحت في خطر؟ إذا كان

(25) قلنا إن ابن عربي "نّظم" وليس "ادخل" لأن هذه المحاسبة موجودة في كلمات أئمة أهل البيت والإمام علي واولاده، بخلاف ما يقوله بعض الباحثين أمثال الدكتورة سهيلة عبد الباعث الترجمان في رسالتها للدكتوراه المعنونة "نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي"، منشورات مكتبة خزعل 2002، ص30.

هكذا إذن فسوف يكون ألمي للشيوعية في العراق أشد من ألمي للشيوعية في ايران أو أشد من ألمي للشيوعية في باكستان. وأما إذا كان ألمي لله تعالى لأني أُريد أن يُعبد الله في الأرض وأريد ان لا يخرج الناس من دين الله افواجاً، فحينئذٍ سوف أرتفع عن حدود العراق وايران وباكستان وسوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أتفاعل مع الأخطار التي تهدد الإسلام بدرجة واحدة دون فرق بين العراق وايران وباكستان وبين أي أرجاء العالم الإسلامي الأخرى... كل واحد منا يجب أن يحاسب نفسه، هل هي انفعالاته لله أو انفعالاته لمصالحه؟

إذا كانت انفعالاته لمصالحه فيجب أن لا يرجو من الله شيئاً، يجب أن لا يرجو من الله حتى الثواب لأنه هو يتألم لنفسه لا يتألم لله، فلماذا يثيبه الله، على ماذا يثيبه الله؟ سوف يكون محروماً حتى من الثواب، فضلاً عن الفرج، سوف يكون محروماً حتى من الثواب الآجل. أما إذا كان ألمه لله حقيقة، إذا كان انفعاله لله حقيقة، فحينئذ سوف يكون أوسع أفقاً، سوف ينظر إلى كل العالم الإسلامي، إلى كل المسلمين، إلى كل المشاكل بنظرة واحدة}[26].

ومن الواضح أنَّ هذا الخطاب هو الخطاب العرفاني الصوفي الذي يحرص العرفاء على تدشين نسقه بشكل مستمر، كما أنه يطابق ما كنا قرأناه في خطاب الإمام الخميني، حيث كنا نجد آلية الانتقال من جهاد النفس إلى جهاد الأمة ومن إصلاح الفرد إلى

---

(26) هكذا قال الصدر في المحنة وحب الدنيا.

إصلاح المجتمع، ومن الله إلى الإنسان. فباقر الصدر عزم على الشهادة كي ينال الخلود في الله، والصدر حينما يصر على المثل الاعلى المطلق يقترب من مقولة الإنسان الكامل الصوفية. فإذا كانت الشهادة هي أسمى درجات التحقق في الله، كخاتمة لحياة المجاهدة، فإن التخلق بأخلاق المثل الاعلى هو أسمى منازل الاتصاف بالاسماء أثناء فترة العروج الروحي في مرحلة الحياة. فالتطلع إلى المطلق ركيزة معرفية وقاعدة سلوكية، وكأن هذا انتقاد لصيغة كانط الذي أبعد الحقيقة الدينية عن مجال الفكر النقدي:

{إنّ التطلع إلى المطلق هو تعبير عن فطرة الإنسان وخلافته، لذلك يرى الصدر أنّ هذا التطلع هو عنصر معرفي له أهمية كبرى في المجال الميتافيزيقي، حيث إنَّ هذا التطلع هو الذي يجعل العقل قادراً على تجاوز نفسه، فالعقل، من هذا المنظور، هو امتداد للبعد الغيبي في الإنسان، وليس الأمر كذلك في فلسفة كانط، التي تجعل العقل حبيس المعطيات الحسيّة.

إنّ كانط لم يستطع تجاوز التناقض الذي طرحته فلسفته، حيث إنَّه يرى بأنّ العقل لا يستطيع أن يغوص في المجال الميتافيزيقي. فمبادئ العقل تتعدّد وظيفتها المعرفية بحدود الظواهر المحسوسة، ويرى في الوقت نفسه بأنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى الميتافيزيقيا عن طريق الأخلاق، فالقول بعجز العقل ينفي ـفي الحقيقةـ كلّ إمكانية، ما عدا الإمكانيات المعرفية الأخرى كالقلب أو الحدس مثلاً، مع العلم بأنّ كانط لايؤمن إلا بالعقل كأداة معرفية. أما موقف الصدر فلا تناقض فيه، فنسبية العقل عند الصدر ليست نسبية تحديد وعجز، بل هي نسبية الانفتاح على الحركة

وعلى التجاوز (تجاوز العجز)، لذلك فهي تؤهل العقل للقيام بنشاطه المعرفي في المجال الميتافيزيقي.. إن نقد الصدر لعقلانية الفلسفة الإسلامية ولعقلانية الفلسفة الغربية تمَّ من موقع عقلانية نوعية تستمد وجودها من ربط العقل بمتطلبات الدين، فالعقلانية تتحدّد في إطار علاقتها بالغيب، وبما أنَّ الغيب يتجاوز العقل مهما كانت مفاهيمه وتصوراته، فإنّ العقلانية كما تتجلى في فلسفة الصدر هي عقلانية تستمد قوتها من نسبيتها ومن تواضعها أمام الغيب. لذلك يمكن القول: بأن فلسفة الصدر يتحدّد موقعها خارج الصراع بين الواقعية والمثالية، فالغيب يتطلب البيان، أي يتطلب الدين الذي يساعد الإنسان في تطلعه نحو المطلق، هذا التطلع لا ينفي العقل، حجية العقل ثابتة شرعاً ولكنها حجية لها حدودها في الميدان الميتافيزيقي. إنّ قوة عقلانية الفلسفة الصدرية تكمن في وعيها وعياً تعبدياً بنسبيتها أمام إطلاقية الدين. فلسفة الصدر تتحدّد معالمها في تحديد العلاقة بين التساؤلات الميتافيزيقية والأجوبة الدينية، فالصدر حاول في كلّ كتاباته، وحتى في الأسس المنطقية للاستقراء، الذي اعتمد فيه على المنهج التجريبي، حاول أن يبين عن طريق التحليل الفلسفي والعملي، قدرة الإنسان على تقبّل الغيب وتجاوز نسبية عقله}[27].

ومن المنطلق نفسه، والنسق ذاته، وبسبب مفهوم "المحورية" يجعل الصدر للمحنة منظوراً آخر وبعداً مختلفاً ووظيفة مغايرة ومهمة أبعد:

---

(27) محمد عبداللاوي، فلسفة الصدر، كبوة كانط ونهضة الصدر.

{أما حينما نعيش شعورنا وغضبنا وألمنا لله لا لأنفسنا، حينما نشعر بأن المحنة هي أننا فقدنا حياة الاستقرار والطمأنينة. متى كنا نعيش حياة الاستقرار والطمأنينة منذ توفي رسول الله ﷺ منذ تلك المصيبة العظيمة، حينما خلّف القائد الأعظم في مثل هذه الايام أمة بناها بجهده وتضحياته وسهره في آناء الليل وأطراف النهار، حينما ترك هذه الأمة وهي بعد في بداية الطريق تواجه ألوان العواصف والمحن والمشاكل. منذ تلك اللحظة لم يعش الإنسان المؤمن حياة الاستقرار. ألم يصف الأمير عليه الصلاة والسلام الفتنة التي وجدت وولدت عقيب وفاة النبي ﷺ بأنها {الفتنة التي يشيب فيها الوليد} فهل تكون حياة يشيب فيها الوليد هي حياة الاستقرار والاطمئنان؟. لكن الفرق هو أنَّ هناك من الناس من لا يحس بفقدان الاستقرار، ولا يدرك أنه لا استقرار إلا حينما تمسه النار. إن الواقع لم يتغير ولم يختلف منذ مئات السنين، حياة الاستقرار والدعة غير موجودة لشخص يحمل الهموم التي كان يحملها ذلك القلب الكبير، قلب الإمام علي عليه السلام الذي قال بأن الفتنة يشيب فيها الوليد، الشخص الذي يعيش تلك الهموم لا يجد في الدنيا حياة الاستقرار والدعة، بل هي حياة العناء والمسؤولية، حياة الكفاح والجهاد، لا حياة الدعة والاستقرار مهما توافرت أمامه أسباب الرخاء بحسب الظاهر.

إذن، فالمشكلة ليست أننا فقدنا حياة الدعة والاستقرار، فنحن كنا قد فقدنا حياة الدعة والاستقرار منذ عصف بنبيّنا ﷺ، ولئن كان بعضنا يشعر مؤقتاً بالدعة والاستقرار، فهذا لأنه لم يعِ تلك الهموم، لأنه لم يكن مع الناس، لأنه لم يكن على مستوى

المسؤولية، وإلا كان من المفروض أن لا يعيش حياة الدعة والاستقرار وإمامه يقول بأنها فتنة يشيب فيها الوليد، تلك الفتنة التي يشيب فيها الوليد لا يمكن أن توفر للإنسان حياة دعة واستقرار. إذن فلا دعة ولا استقرار، نحن لم نخسر دعةً واستقراراً، وإنما أُمتحنا في كيان، أُمتحنا في هذا الكيان الذي ورثناه منذ مئات السنين، هذا الكيان الذي بذل في سبيله من جهود سلفنا الصالح الظاهر من أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام، ومن أجيال الفقهاء بعد ذلك جيلاً بعد جيل. بذل في سبيل هذا الكيان الإسلامي. بذل في سبيل ذلك الدم الطاهر والوقت الطاهر والعمر الطاهر ما امتلأ به تاريخ سلفنا الطاهر. المشكلة هي مشكلة هذا الكيان.

إذن، المشكلة ليست مشكلة هذا الفرد أو ذاك الفرد، وإنما هي مشكلة هذا الوجود الكلي، كل هؤلاء الافراد. وهذا الكيان كما قلت ليس كياناً قد وصل إلينا مجاناً حتى نستطيع أو حتى يجوز لنا ـ بمرارات الهزيمة النفسية ـ أن نسلمه بسهولة، أن ننسحب عنه باختيار، أن نضيعه بانفسنا. وإنما هو كيان وصل إلينا عبر تاريخ مليء بالتضحيات، بالعمل الصالح والجهاد الصالح}[28].

فالتوجه إلى المطلق هو أساس العمل الفردي والتكامل الجمعي. والتوجه إلى المطلق هو ميزان السلوك والعمل، ومقياس مقدار الفشل والنجاح:

---

(28) محمد باقر الصدر، المحنة، تحقيق ومراجعة علي أكبر حائري، ص20 ـ22.

{نحن اليوم نرى أنَّ الوجوه كلها ساخطة علينا متبرمة منا، إنما كانت ساخطة علينا متبرمة منا لأننا لم نصانع وجهاً واحداً، ولمّا كنا لم نصانع وجهاً واحداً لم تكفنا الوجوه كلها؛ أفضلنا، أشطرنا، هو من صرف قواه وطاقته في سبيل أن يصانع هذا الوجه وذاك الوجه. وعملية اصطناع الوجوه بشكل فردي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتيجة فردية، وأما من صانع ذلك الوجه العظيم الذي بيده ملكوت السماوات والارض، فهو القادر على أن تكفيه الوجوه كلها}[29].

وبهذا يتم الانتقال بالهمّ والمعالجة معاً من المفاهيم والعقل إلى القلب والوجدان. وتكون القضايا الاجتماعية مرتبطة بمسألة الايمان والغيب، لأن العلم والمفاهيم لا تملي بالضرورة على الإنسان سلوكاً عملياً ولا تستطيع لوحدها أن تقوده إلى الطريق الصحيح عملاً وتنفيذاً. وحتى لو استطعنا ذلك، فهي لن تملأ قلبه ووجدانه، ولن تهدأ تلاطمات خلجات نفسه وروحه، وهو الأمر الذي تؤكد عليه المتصوّفة من خلال حكاية النبي ابراهيم التي يذكرها القرآن:

{وهذا الفراغ في الضمير والوجدان الذي يعيشه هذا الإنسان حتى إذا أصبح ثرياً من الناحية العقلية}[30].

فبعد أن يرشدنا العقل إلى صحة المعتقد الديني، أي بعد عرض الدين على العقل لا بدّ من عرض القلب على الدين:

---

(29) هكذا قال الصدر، ص37 ـ 39.

(30) هكذا قال الصدر، ص22.

{أريد أن نعيش معاً لحظات بقلوبنا لا بعقولنا فقط، بوجداننا نريد أن نعرض هذه القلوب على القرآن الكريم بدلاً من أن نعرض أفكارنا وعقولنا}[31].

وهل يوجد ثمة فرق بين هذه الوصية وبين أي مقولة وتوصية صوفية عرفانية أخرى؟ أوَليست الدعوة العرفانية دعوة إلى شرح مقامات القرب الإلهي بواسطة آيات قرآنية وتفسير وتأويل الآيات بواسطة الوجدان والقلب، كالتي يتحدث عنها محمد باقر الصدر هنا؟

بيد أنه ومع كل الذي تطرقنا إليه وعملنا على ايضاحه، فإننا لا يمكن أن نضع الشهيد محمد باقر الصدر، خلافاً لما عليه الحال مع الإمام الخميني، إلى جانب العرفاء والمتصوّفة بالمعنى التقليدي المعروف. لأنه بالاضافة إلى أنَّ كلمات الشهيد باقر الصدر، ملتبسة بإشكالية سيكولوجية، حيث إنَّها كلمات خرجت من فم الصدر وهو يحدق بسيف جلاده، ومن طبيعة الإنسان

(31) هكذا قال الصدر، ص49. وفي ص52 يستشهد الصدر بقصة يوسف بن تاشفين وقضية انتزاع الاندلس من أيدي المسلمين، والملاحظ أن باقر الصدر هنا بعكس أسلوبه العلمي المعهود، يقوم بتجريد الواقعة من خصوصياتها وملابساتها الموضوعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويحصرها بين طرفي الإله والعبد، كما يفعل المتصوّفة والفكر الديني التقليدي الوعظي، متناسياً الصدر أهمية المكان والزمان والواقع والتاريخ التي أكد عليها في "المدرسة القرآنية"، وهذا يعني أن الصدر كان يغرق في الوجدانية والوعظية بسبب قرار الاستشهاد وإحساسه بقرب مواجهته للموت وعالم الغيب.

الموقن من الموت أن يعمد إلى خطاب متخم بمحورية وعظية بذكر الإله واليوم الآخر والدعوة إلى الزهد بالحياة وما إلى ذلك، فإن كلام باقر الصدر هذا موجّه إلى طلاب المدارس الدينية ومعاهد الحوزة، كونه أقرب الطرق إلى ارشادهم وتوجيههم بحكم تخصصهم وسيكولوجيتهم النفسية بتوظيف هذه المفاهيم. وأيضاً فإن النغم الروحي والوجداني في خطاب الشهيد محمد باقر الصدر جاء ليؤكد ما توصل إليه العقل ويتصالح معه، من دون أن يكون بديلاً منه كما هو مبنى المدرسة العرفانية الخالصة. مع ذلك تبقى لهذه النصوص وما قدمنا لها من تحليل وايضاح واطار سياقي، أهمية ليست بالقليلة في تطور السيرة الذهنية والثقافية عند محمد باقر الصدر، وكيف يوجد ثمة انسجام ما بين سيرة الحياة اليومية والنضالية وبين الابتكار والابداع الفكري.

## 2 ـ توظيفات الشهيد محمد باقرالصدر

ذكرنا في الفقرة السابقة بعض توظيفات الشهيد محمد باقر الصدر لجملة من المفاهيم والخطابات لصالح المعرفة الوجدانية والاستشعار القلبي. بيد أنَّ عرضنا ذاك كان عرضاً هامشياً، حيث لم نكن نهدف إلا لإثبات وجود ملامح عرفانية ونزعات صوفية لدى الصدرالأول، والنصوص السالفة توضح استفادة الشهيد باقر الصدر وتوظيفه للمفاهيم العبادية والصوفية في عملية تربية الطلاب والتلاميذ من أجل حثهم على الدرس وكيفية التعامل مع اختصاصهم العلمي من جهة، وكيفية دمجهم بالأمة وهمومها المعاصرة من جهة ثانية، كي يكونوا أقدر على مواجهة التيارات الوافدة وتحقيق قدرة للذات في المقاومة والثقة بالنفس تتجاوز الانغلاق والتعصّب القومي أو القطري. وهكذا استفاد الصدر من مسألة تجريد الفلسفة وتعاليها على العلوم كي يفصم اعتراض المذاهب المادية في نقد الحقيقة الدينية. كما أنه استفاد من مسألة وحدة الوجود ونظرية العلية الصوفية في الرد على المذاهب الفلسفية المنكرة. كما أنه تمسك بالوجدانية العاطفية لجعل حقائق علوم الطب والفيزياء، انبهاراً نفسياً للرضوخ والاعتراف بالحقيقة الدينية.

بيد أننا إذا راجعنا خطاب الشهيد باقر الصدر سنجد أنه كان يوظف الأبعاد الوجدانية والمعتقدات الدينية في قوالب عقلانية،

أي أنها تستند إل العقل من أجل ايجاد وتحصيل خطاب ثوري ونهضوي جديد من خلال توسيع المفاهيم الدينية، وهو أمر مشابه لما كنا قد قرأناه في خطاب الإمام الخميني، ونقل عملية تثويرها وتجديدها من أجل بناء هيكل جديد، من الفرد إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الدولة وانزال رجالات الدين من أرض الملكوت وعالم المجردات والانوار إلى ساحة الجماهير، واستبدال منهج التفكير عندهم من واقع النص إلى نص الواقع حيث يجب دراسة الابعاد الذاتية والموضوعية وملاحظة تراكم التقصيرات، الذي يشابه تراكم الاحتمالات في منطق الاستقراء الناتجة عن هذا السلوك(32). بعدها نقوم بعملية رصد لهذه التقصيرات فننتقل من الهم الفردي إلى الهم الجماعي. وبغية التوضيح نذكر هنا مثالاً وأنموذجاً من عنديات الشهيد الصدر نفسه، وليكن مسألة "المحنة" ذاتها، ولندع الصدر يتحدث عنها من خلال نص سيلاحظ القارئ فيه، هذه الآلية التي تكلمنا عنها هنا، يقول الصدر:

{ولنبدأ قبل أن نرجع إلى الوراء إلى ما قدمنا. نبدأ بالأمر الأول أي بمشاعرنا تجاه المحنة. لا بدّ قبل كل شيء أن ننظف هذه المشاعر، أن نجعل مشاعرنا تجاه المحنة مشاعر صحيحة، مشاعر إسلامية تنبض بالغيرة على الإسلام لا بالغيرة على مصالحنا الخاصة، بالغيرة على الوجود الكلي لهذا الكيان لا بالغيرة على هذا الوجود. لأننا ما لم ننظف هذا الشعور ونحن في غمرة

(32) هكذا قال الصدر، ص47.

الامتحان القاسي لم نستطع على أقل تقدير أن ننتصر في معركة تغيير هذا الشعور، وفي معركة ايجاد شعور نظيف تجاه هذا الامتحان. ما لم نغيّر هذا القدر الضئيل من نفوسنا، كيف نطمح أن نبني أنفسنا ككل وكيف نطمح أن نبني المسلمين ككل؟

إذن منطلق الحديث هو هذا الشعور الذي يواجهه الإنسان الممتحن تجاه محنته. كيف يكون هذا الشعور؟ كثيراً ما توجد محنة تولّد مشاعر متعددة، وبالرغم من وحدة المحنة تختلف هذه المشاعر في درجاتها ومستوياتها تبعاً لاختلاف التصور والتفكير والاختلاف في الروحية والاتجاه(..) قد يخطر على بال الإنسان، يعني قد يكون بشعور بعض الناس إزاء هذه المحنة أنَّ هذه المحنة كلفته ولده، كلفته أخاه، كلفته صديقه، لأنه أُخذ أخوه أو أُخذ أبوه أو أُخذ صديقه للمعركة فُقتل. قد يعيش هذه المحنة على هذا المستوى ويشعر بها بهذه الدرجة، وهذا هو الشعور الشخصي المحدود بالمحنة(..) وأخرى يتعمق هذا الشعور أكثر فأكثر، فيكون شعوره إزاء المحنة شعوراً إقليمياً على أساس أنَّ أبناء البلد الواحد يتصارعون ويتنازعون فيما بينهم، وهذا الشعور والانفعال الاقليمي تجاه المشكلة يؤدي إلى اتخاذ موقف أوسع من الموقف الأول إلى موقف يفكر فيه بأنه كيف يعيد الصفاء والسلام إلى أبناء البلد الواحد}[33].

وكما هو واضح فإن هذا النص ينطلق من مجاهدة النفس الفردية إلى مجاهدة النفس على مستوى الهم الجماعي. كما أنه

---

(33) هكذا قال الصدر، ص76.

يحمل طابع حب الإنسانية العام، وهما ركيزتان سبق أن نوهنا بهما حينما تحدثنا عن صفات التصوّف وخصاله ومن ضمنها النزعة الإنسانية العامة المتعالية فوق المذاهب واختلاف الاديان. وعليه فالمحنة، التي هي نموذجنا هنا، لدى الشهيد الصدر:

{هي في الواقع تجسيد بشكل مرير للاعمال المسبقة التي قاست بها الجماعة الممتحنة(..) هي تجسيد للاعمال التي قومها الناس أنفسهم}[34].

إذن، إنَّ الصدر يقوم بعملية تجسير بين المعتقدات الدينية والحياة ليكون الاعتقاد بالتوحيد والإله، والذي هو إيمان في القلب أو العقل والدينمو الذي يحرك الإنسان لأداء مهماته الحياتية، تجاه نفسه أو باتجاه أمته حيث إنَّ كلّاً منهما يمثّل قوس الصعود والنزول؛ فتربية الامة لا تكون بواسطة أشخاص غير محصّنين بالمحنة والصبر والمعرفة، ففاقد الشيء لا يعطيه. وهو أمر يعيدنا إلى الثنائية التي تحدثنا عنها في الفصل الأول، ثنائية الله/الإنسان، لتلعب دوراً مشابهاً في منظومة الشهيد باقر الصدر الفكرية والنفسية. لكن هذه المرة تحت عنوان أكثر معاصرة هو "الدين/الحياة"، وقد سبق أن ذكرنا كيف تحدث الصدر عن محورية الله في الحب وحركة الإنسان، ليقول لنا هنا بأن:

{حالة الاتصال بالله بالرغم من أنها كمال للانسان، هي بحد ذاتها طاقة للنجاح في خط العمل}[35]، وذلك لكون القرآن

---

(34) م.ن.، ص18 ـ 19.

(35) م.ن.، ص51.

لايطرح {الإيمان مجرداً، وإنما يقرنه دائماً وفي كل مورد بالعمل الصالح}[36]؛ فالارتباط بالإله وقوانينه وشريعته، له أبعاد معرفية بالإضافة إلى أبعاده السلوكية. لأنَّ هذا الارتباط يمنح تبريراً قيمياً كبيراً وبعداً سيكيولوجياً في صياغة نظريات شمولية للإنسان والتاريخ، حسب منظور الصدر، ولأنها حين ذاك ستكون مرتبطة بما يتعالى وبمن له القدرة على الإحاطة والشمولية {حيث الله والنصوص والمعطيات الدينية التي بثّ بها أو أمر الأخذ منها، فيكون بذلك جديراً لأن يكون صاحب دعوة ورسالة نهضوية}[37] من خلال الارتباط بهذا الأنموذج المتساوي والمثل الأعلى، وهو معنى الاتصال بالوجود الحقيقي الحي، بدل الاتصال بوهم الوجود، وانحرافات الموت الوجودي.

---

(36) عبدالجبار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة التوحيد ـ ايران، ص79. والملاحظ أن هذه العبارة هي ذاتها التي يفتتح بها محمد اقبال كتابه "تجديد الفكر الديني".

(37) نخبة من الباحثين، محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره، دار الإسلام - لندن، ص196. والملاحظ أن الصدر كان في مرحلة يؤمن بفلسفة ملا صدرا واعتمد عليها في كتابه "فلسفتنا" ص234 وص275. ثم أخذ يستقل في بناء نظرية المعرفة في "الاسس المنطقية للاستقراء"، بل باتت له نظرية مستقلة حتى في الوجود، كما أشار إلى ذلك عمار أبو رغيف في "دراسات في الحكمة والمنهج".

# 3 ـ المثل الاعلى من المعرفة إلى العزم

للمثل الاعلى في نظر الشهيد محمد باقر الصدر ثلاثة أنواع أو أقسام[38]:

**الأول:** المثل الأعلى الذي يستمد تصوره من الواقع نفسه ويكون منتزعاً من الواقع الذي تعيشه الجماعة البشرية من ظروف وملابسات، والعلاقات الملتبسة مع معطياته وجدلياته، وعليه يكون الذهن والعقل الذي صاغ المستقبل هنا غير قادر على الارتفاع عن محيطه، وعاجزاً عن تجاوز هذا الواقع؛ فانتزاع مثله الأعلى من الواقع المثقل بحدوده وقيوده وشؤونه، ومن طبيعة المثل الأعلى المنتزع من واقع الجماعة الخاص وحدودها وقيودها وشؤونها، يصاب بالتحجر والجمود والكونريتية غير القابلة للتمدد والمرونة جراء التكرار والاجترار. وعليه يعتمد هذا النوع من الالهة على تجميد الواقع وتحويل الظروف النسبية إلى ظروف مطلقة ليتسنى للجماعة البشرية تجاوز واقعه الذي لا يسع الطموحات. وفي الواقع فإن تبني هذا النوع من المُثل إنما هو

---

(38) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص148 وموجز أصول الدين، ص82، تحقيق وتقديم عبدالجبار الرفاعي. وكذلك منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص132.

بفعل الإلفة والعادة والضياع في الراهنية، ومن الطبيعي أن ينتهي هذا النوع من النموذجية بالفروعونية والفردانية والاستلاب بسياط الاستبداد.

**الثاني**: المثل الأعلى المحدود، وهو الذي ينتزع منه تصوراً ذهنياً محدوداً للمستقبل، أي خطوة واحدة للمستقبل.

**الثالث**: المثل الأعلى المطلق: أي المثل الأعلى الحقيقي وهو الله(..) والسير نحو هذا المثل سيراً ارتقائياً، في تصاعد وتكامل، لأن هذا الإله غير محدود أو مقيد بقيد، لذا تكون المسيرة دائمة، والتكامل نحوه غير منقطع، وبذلك يكون الإيمان بالإله المطلق إيماناً موصولاً بعمل وحركية وفاعلية، خصوصاً وأن القرآن الذي هو البيان الرسمي لهذا المثل الأعلى، قد اهتم بالعمل أكثر من اهتمامه بالرأي والتنظير، كما يقول محمد اقبال وحسن حنفي[39]، وعليه يكون الاعتقاد بالتوحيد حسب هذه الرؤية درباً ومعبداً وطريقاً وتعبيراً ومنهجاً نحو الحرية والثورة والتمرد:

{تنبثق الثورة عند الشهيد الصدر من عقيدة التوحيد مثلما هي الظواهر الأجتماعية الأخرى في المجتمع التوحيدي، التي تغذيها جميعاً هذه العقيدة. وتعد محاولات الشهيد الصدر في بناء نظرية

---

(39) تجديد الفكر الديني، ص1، ترجمة عبدالعزيز المراغي. وحسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1 ص72، وكتابه الاخر: هموم الفكر والوطن، ج1.

للثورة من العقيدة نموذجاً جاداً لمشروعه في وصل العقيدة بالحياة}[40].

وهذا مرتبط كما قلنا سابقاً بثنائية "الدين/الحياة"، فالصدر باحث عن طبيعة الدين وكيفية تثويره[41]. وعليه فالشهيد باقر الصدر قد حاول إنجاز السياق ذاته للإمام الخميني في مسألة بناء مجتمع يقوم على العقيدة الدينية الحية، حيث تكون عمليات التنمية والإصلاح مستندة إلى المفاهيم والمعطيات الدينية، لكن بعد تثويرها وغربلتها وإصلاحها. وهذا الأمر الذي تطلب من محمد باقر الصدر أن يقوم بمحاربة مظاهر التخلف وعقلية الانحطاط من خلال تغيير الأرضية التحتية للانهيار النفسي والشعور بالاختناق والازمة وذهنية كوننا ضحية مؤامرة لا مهرب منها. وهذا أمر جعل الشهيد الصدر يمارس منهجاً تأويلياً للدين يعتمد الفلسفة ومقاصد الشريعة وبرهانية الوجدان (مثل نظرية حق الطاعة)، فاصطدم بالمؤسسة الدينية ورجالات حراسة الظاهر الموروث، فكانت معركته تشبه المحن التي مرّ بها المتصوّفة والعرفاء الكبار المؤسسون. فالمعركة هنا بين المعاصرة وروح النصر، وبين المؤسساتية وعقلية التعتيم، التي تصل إلى تقديس الوسائل على الغايات من خلال تشبثها بكتب وإشكاليات قديمة

---

(40) محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، ص69، من مقدمة التحقيق لعبدالجبار الرفاعي.

(41) وقد فصلنا بعض ثنايا آليات هذا الموضوع في كتاب "بحوث في مدرسة الصدر"، دار الفارابي، بيروت، 2010.

عقيمة مرهونة بزمن مسائل العصير العنبي والدهن النجس والجارية المغنية والكتب المطبوعة حجرياً وما إلى ذلك[42]. والصدر إذ يقف في وجه هذا الانغلاق الديني، فإنه في الوقت نفسه يصر على إبقاء مادة الدين عنصراً حياً في عملية التحديث الاجتماعي والسياسي. فالدين عنصر أساسي في تكوين المجتمع الشرقي، وكل تغيير أو تجديد أو إصلاح أو ثورة، لن تكون مثمرة ما لم تكن مبنية على الدين والتراث. لذلك فإنَّ مناهج التغيير ما لم ترتبط بهوية الأمة فإنها لم تخرج بنتيجة ذات أثر. وهذه قاعدة شاملة تبدأ من تعاليم الفرد وحتى النظام السياسي والاقتصادي حيث:

{لا يمكن للتنمية الاقتصادية والمعركة ضد التخلف أن تؤدي دورها المطلوب إلا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه وقامت على أساس يتفاعل معها. فحركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية وأي معركة شاملة ضد التخلف لأن حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن أن تمارس عملية تنمية، فالتنمية للثروة الخارجية والنمو الداخلي للأمة يجب أن يسيرا في خط واحد.

وتجربة الإنسان الأوروبي الحديث هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة. فإن مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات

(42) مختار الاسدي، الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمة المؤرخين، مطبعة سترة، قم ـ ايران 1997، ص79.

لعملية التنمية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كل حقول الحياة وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي خلال تاريخ طويل من هذا الاندماج والتفاعل.

فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كلِ قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولا بدّ، حينئذ، من أن نُدخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة.

هناك خطأ يرتكبه كثير من الاقتصاديين الذين يدرسون اقتصاد البلاد المتخلفة، وينقلون إليها المناهج الأوروبية للتنمية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج، ومدى قدرة هذه المناهج المنقولة على الالتحام مع الأمة.

فهناك مثلاً الشعور النفسي الخاص الذي تعيشه الأمة في العالم الإسلامي تجاه الاستعمار الذي يتسم بالشك والاتهام والخوف نتيجة لتاريخ مرير طويل من الاستغلال والصراع، فإن هذا الشعور خلق نوعاً من الانكماش لدى الأمة عن المعطيات التنظيمية للإنسان الأوروبي وشيئاً من القلق تجاه الأنظمة المستمدة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين وحساسية شديدة ضدها، وهذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة، حتى لو كانت

صالحة ومستقلة عن الاستعمار من الناحية السياسية، غير قادرة على تفجير طاقات الأمة وقيادتها في معركة البناء، فلا بدّ للأمة، إذن، بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به، أن تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب}[43].

وهذا من النصوص الجلية التي يصرح فيها الشهيد الصدر بأنَّ الأمور ليست متوقفة على أدلتها وبراهينها، وإنما أساساً على مدى المقبولية العاطفية من لدن الفرد أو المجتمع في التفاعل مع القضية. وبلا شك فإن تعميم مثل هذه الرؤية يحمل الكثير من الخطورة لأنه يستند إلى جملة من القراءات الخاطئة المُلتبسة، ونكتفي هنا بإيراد ثلاث ملاحظات عابرة:

1 ـ فللغرب أو الآخر عموماً عاطفيته كذلك، وهنا علينا أن نتقبل جملة من مناهج وسلوكيات الأميركي والروسي والصيني، مهما كانت خاطئة واضحة الفساد برهاناً. وهذا العمل وإن كان يفتح باب الاعتراف بالآخر من جهة، إلا أنه يفتح باب اصطدام الهويات من أبواب عديدة، خصوصاً وأن الغرب يعيش اليوم موجة كراهية صاخبة ضد الإسلام، وعليه فبحسب قاعدة الصدرالأول {وما من ريب في أن من أهم العوامل في نجاح المناهج التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها

---

(43) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص13.

وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق}[44]. يجب الابتعاد عن الدعوة إلى الإسلام كلياً، وهذا ما يتنافى مع عموم الدعوة والرسالية والجهاد الثقافي.

2 ـ إن هذا ينتهي إلى كون دين الإسلام ونظامه الاقتصادي والسياسي، ليس ديناً عالمياً لجميع الإنسانية وإنما هو تراث لهوية خاصة لشعوب معينة. فهذه الشعوب هي التي لها ارتباط عاطفي بالإسلام، وبالتالي، لا تقبل بحلول بعيدة عنه، أما الشعوب الأخرى فلها تراثها وتجربتها المختلفة. والصدر نفسه يقول إن أخلاقيات الغرب تختلف عن أخلاقيات الشرق والإسلام اختلافاً جوهرياً:

{والأخلاقيتان تختلفان اختلافاً جوهرياً في الاتجاه والنظرة والتقييم، وبقدر ما تصلح أخلاقية الإنسان الغربي الحديث لمناهج الاقتصاد الأوروبي تتعارض أخلاقية إنسان العالم الإسلامي معها وهي أخلاقية راسخة لا يمكن استئصال جذورها بمجرد تمييع العقيدة الدينية(..) إن الإنسان الأوروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء وحتى المسيحية بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان مئات السنين لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الأوروبي بل بدلاً من أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي.

وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الإنسان في

---

(44) م.ن.، ص17.

فصائل الحيوان وتفسير إنسانيته على أساس التكييف الموضوعي من الأرض والبيئة التي يعيش فيها أو المحاولات العلمية لتفسير الصرح الإنساني كله على أساس القوى المنتجة التي تمثل الأرض وما فيها من إمكانات، ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإله إلى الأرض في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأوروبي إلى الأرض وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الأسطوري.

وهذه النظرة إلى الأرض أتاحت للإنسان الأوروبي أن ينشئ قيماً للمادة والثروة والتملك تنسجم مع تلك النظرة. وقد استطاعت هذه القيم التي ترسخت عبر الزمن في الإنسان الأوروبي أن تعبّر عن نفسها في مذاهب اللذة والمنفعة التي اكتسحت التفكير الفلسفي الأخلاقي في أوروبا، فإن لهذه المذاهب بوصفها نتاجاً فكرياً أوروبياً سجّل نجاحاً كبيراً على الصعيد الفكري الأوروبي لها مغزاها النفسي ودلالتها على المزاج العام للنفس الأوروبية.

وقد لعبت هذه التقييمات الخاصة للمادة والثروة والتملك دوراً كبيراً في تفجير الطاقات المختزنة في كل فرد من الأمة ووضع أهداف لعملية التنمية تتفق مع تلك التقييمات. وهكذا سرت في كل أوصال الأمة حركة دائبة نشيطة مع مطلع الاقتصاد الأوروبي الحديث لا تعرف الملل أو الارتواء من المادة وخيراتها وتملّك تلك الخيرات.

كما أن انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان الأوروبي بالله تعالى

ونظرته إلى الأرض بدلاً عن النظرة إلى السماء انتزع من ذهنه أي فكرة حقيقية عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى أو تحديدات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته وهيأه ذلك نفسياً وفكرياً للإيمان بحقه في الحرية وغمره بفيض من الشعور بالاستقلال والفردية (..) وهذه الأخلاقية تختلف عن الأخلاقية التي تعيشها الأمة داخل العالم الإسلامي نتيجة لتاريخها الديني، فالإنسان الشرقي الذي ربته رسالات السماء وعاشت في بلاده ومر بتربية دينية مديدة على يد الإسلام ينظر بطبيعته إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض ويؤخذ بعالم الغيب قبل أن يؤخذ بالمادة والمحسوس.

وافتتانه العميق بعالم الغيب قبل عالم الشهادة هو الذي عبّر عن نفسه على المستوي الفكري في حياة المسلمين باتجاه الفكر في العالم الإسلامي إلى المناحي العقلية من المعرفة البشرية دون المناحي التي ترتبط بالواقع المحسوس.

وهذه الغيبية العميقة في مزاج الإنسان المسلم حدّت من قوة أغراء المادة للإنسان المسلم وقابليتها لإثارته الأمر الذي يتجه بالإنسان في العالم الإسلامي حين يتجرد عن دوافع معنوية للتفاعل مع المادة وإغرائه باستثمارها إلى موقف سلبي تجاهها يتخذ شكل الزهد تارة والقناعة أخرى والكسل ثالثة.

وقد روّضته هذه الغيبية على الشعور برقابة غير منظورة قد تعبّر في وعي المسلم التقي عن مسؤولية صريحة بين يدي الله تعالى. وقد تعبّر في ذهن مسلم آخر عن ضمير محدّد وموجّه وهي على أي حال تبتعد بإنسان العالم الإسلامي عن الإحساس بالحرية

الشخصية والحرية الأخلاقية بالطريقة التي أحس بها الإنسان الأوروبي}[45].

وهذا ينتهي إلى نوع من البينونة الابدية بين عالمين لا التقاء بينهما، الأمر الذي ينتهي إلى وجوب تحجيم الإسلام في أمم معينة بالتحديد. وهذا لا يناقض بديهيات الفكر الإسلامي فقط وإنما يهدّ جميع الاسس الأولية لتفكير محمد باقر الصدر نفسه.

3 ـ ثم أليست الامة بعيدة عن روح ومقاصد الشريعة اليوم، وبالتالي فإن لها روابطها العاطفية مع تقاليد القبيلة والعشيرة وأخلاقيات وتقاليد معينة، فكيف يكون الإسلام نظاماً منسجماً مع روحها العاطفية؟!

من الواضح أن هذا اللون من التفكير لمحمد باقر الصدر، في هذه النقطة، غير منطقي إطلاقاً، وأنَّ مرجعيته هي في عاطفة الصدر الدينية فقط .المسألة ليست برهانية بل هي وجدانية شخصية، وما التنظير سوى إطار خارجي لقضية ثابتة سلفاً.

الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر كان مهتماً بصيانة وتجديد الهوية وإبرازها من خلال تركيزه في استخدامه ضمير الجمع، فلسفتنا، اقتصادنا، موضحاً نهاية الشعور المتزلزل والرؤية الضبابية في تحديد الموقف. تلك الرؤية القائمة على انهيار نفسي وعقدة سيكولوجية، أنتجتها الظروف السياسية والاجتماعية التي عصفت بالأمة على مدى قرون متعاقبة:

{فإن منطلق [عقلية] المصيبة والمحنة هو تلك الأرضية

---

(45) م.ن.، ص18.

النفسية. لم تكن نفسية صالحة تنشأ ضمنها أساليب العمل الصالح، لكي تؤتي هذه الاساليب ثمارها. هذه الارضية النفسية [وهذا التنظير يشبه مفهوم القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي] التي عشناها والتي كانت ولا تزال تساهم في خلق المشاكل في طريقنا وفي تكوين المحن في وجوهنا}(46).

وباقر الصدر يعتمد هنا تحليلاً نقدياً للنفس البشرية والإنسانية في مجتمعاتنا المأزومة حيث يكون الانهيار النفسي في الشخصية الشرقية، هو الذي صيّر الافراد والجماعات شخصية فاقدة لقدرة العمل والابداع ومساوقة لروح الاتكالية والاستسلام والهزيمة. لذلك حاول باقر الصدر إشعال جذوة روح العمل والحركية والابداع في روح الافراد والأمة من جديد، مستنداً في ذلك إلى المفاهيم الدينية المعاد صياغتها حسب منظومة نقدية معاصرة، وإرجاع الأمر إليها بما تحمله من إطار في الهوية وثقل تراثي:

{أخلاقيتنا التي نعيشها وهذه المظاهر، هي أبعد ما تكون عن أخلاقيات الإنسان العامل الذي يريد أن يحمل رسالة الله، والذي يريد أن يمثل الأنبياء على الارض .هذه الأخلاقية لا بدّ لنا من أن نطورها في نفوسنا(..) لكي نهيء الأرضية النفسية التي يُقام على أساسها العمل الصحيح الذي يتّسم بروح التضحية والايثار والتجديد في أساليب العمل}(47).

إذن الشهيد الصدر يعتمد هنا الأخلاق والدعوة الأخلاقية ليقترب من الخطاب الصوفي الذي يركز على الإنسان وفاعليته في

(46) هكذا قال الصدر، ص44.

(47) م.ن.، ص56.

التطهير، لكنه يعطف عنف خطابه على صياغة تثويرية، معتمداً على قاعدة أن العمل الإنساني الصالح عبارة عن ارتباط بفكرة كون الانبياء هم القادة المؤسسون لخلافة الإنسان في الارض بواسطة الإعمار المادي والروحي كونه يؤمن بأنَّ الإرادة الإنسانية هي التي تصنع التاريخ:

{فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ في نظر الصدر وليس التاريخ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية}[48] وهو الذي يقوم بوظيفة إعمار الأرض مستفيداً من الهداية الإلهية، والذي هو مركز تثوير وإبداع الصدر:

{فالوحي وحده هو القادر على أن يؤمّن التربية الثورية والخلفية النفسية الصالحة، التي تنشئ ثائرين لا يريدون في الأرض علواً ولا فساداً، وتجعل من المستضعفين أئمة لكي يتحملوا أعباء الخلافة بحق ويكونوا هم الوارثين}[49].

فالوحي بصياغته التي يحرص عليها الصدر، يأتي موافقاً لطبيعة الحياة وتكوينها، ويهدي الإنسان ليكون واقعياً في سلوكه ومنهجه، فلا يكون طوباوياً ولا مثالياً. فالقرآن قاوم النظرة الاسطورية للأشياء والعقلية الغيبية القدرية التي تصادر سنن التاريخ وقوانين الكون ونظام الطبيعة[50]. وهذه الثقة بالحقيقة الدينية

---

(48) محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، ص21.

(49) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص159.

(50) المدرسة القرآنية، ص78. لكن ألا يحق لنا أن نتساءل هنا كيف يمكن أن ينسجم ذلك مع النظرية العرفانية القائمة على النزعة الأخروية والتي تحتفي بها نصوص التصوّف الضخمة؟!

ومحوريتها هي التي جعلت الفلسفة مرتبطة بالقرآن، لدى الشهيد المعلِّم، والتاريخ بالله، الأمر الذي دعا الباحثين إلى القول بأنّ الشهيد المعلِّم، قام بتقديم أطروحة جديدة على صعيد علاقة الذات بالموضوع:

لقد حدّد الصدر معالم فلسفة جديدة من خلال نظرية المعرفة، التي استنبطها من التفسير الموضوعي، وهي نظرية للمعرفة أخرجت الفكر من العلاقة العقيمة بين الذات والموضوع. لا شك أنّ هيجل قد صاغ فلسفته كفلسفة وفّقت الذات مع الموضوع، وقد ظنّ هيجل أنه أوصل الفلسفة إلى منتهاها من خلال هذه العملية التركيبية بين الذات والموضوع، وهي العملية التي حولت الواقع كلّه إلى مفهوم، فلا وجود للذات، ولا وجود للموضوع، ولا وجود لله وللإنسان، ولم يبق إلا المفهوم، فالكلّ تحول إلى مفهوم. فعندما نقارن فلسفة هيجل بفلسفة الصدر كما تتجلّى من خلال التفسير الموضوعي، يبرز عطاء الصدر بكلّ وضوح؛ فالتفسير الموضوعي يعتمد على نظرية للمعرفة منقطعة النظير، خاصة فيما يخصّ إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع. ماذا يعني التفسير الموضوعي في المجال المعرفي؟ إنّه يعني أنّ المعرفة لا تتم من خلال العلاقة بين الذات والموضوع فحسب، بل هناك جانب ثالث يعطي للمعرفة معنى جديداً، ويفتح أمامها آفاقاً لا نهاية لها: إنه النصّ الموحى، فنظرة الإنسان إلى الموضوع (الواقع) من خلال القرآن الكريم من جهة، ومن خلال علاقة الذات بالموضوع من جهة أخرى (أي نظرة الإنسان إلى القرآن الكريم حسب وضعية المرحلة التاريخية). إنّ هذا الإطار من العلاقات تنتج عنه فلسفة لا تذيب الذات في الموضوع، ولا

تختزل كلّاً من الذات والموضوع في عملية تركيبية على الطريقة الهيجلية، فلا يوجد نهاية للفلسفة، كذلك لا يوجد نهاية للتأريخ، ذلك أنّ علاقة الإنسان مع القرآن الكريم كما تتجلّى في التفسير الموضوعي، ليست في حقيقتها إلا منهجاً لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى، وهذا ما لم يستوعبه الفلاسفة المسلمون قديماً حيث وضعوا هم كذلك نهاية للفلسفة بلجوئهم إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية، أي التوفيق بين القرآن المطلق والفلسفة اليونانية النسبية، فبدلاً من فتح آفاق جديدة لصياغة فلسفة جديدة من مبدأ علاقة العقل النسبي بالدين المطلق، أخضع الفلاسفة المسلمون المطلق إلى النسبي، فوضعوا حدّاً لصيرورة الفكر ولصيرورة الأمة تماماً كما فعل هيجل عندما أخضع العقل الكوني (الله في نظر هيجل) إلى التأريخ، في حين نلاحظ عكس ذلك بصورة جذرية في فلسفة الصدر، فهو قد أخضع الإنسان إلى المثل الأعلى، وأخضع التأريخ إلى الله، وأخضع نتيجة لذلك الفلسفة إلى القرآن الكريم[51].

ومن هنا بالذات دشن الشهيد الصدر منطق الاستقراء على الرغم من ثقافة الوسط الفلسفي التقليدي الجامد الذي كان محيطاً بعنقه[52] لكي تكون المعرفة أرضية إنسانية، لا سماوية منعزلة،

---

(51) فلسفة الصدر، علاقة الذات بالموضوع.

(52) نزيه الحسن، محمد باقر الصدر دراسة في المنهج، دار التعارف. ص19. بالإضافة إلى منهجه في التفسير المستند إلى اعتماد الواقع وليس النص فقط كما بينا ذلك في كتابنا: بحوث في مدرسة الصدر، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص110.

منسجمة مع معطيات الحياة الخارجية، غير حبيسة لدائرة النصوص داخل تفسيرات وهوامش وملخصات، فلا تكون معرفة لاهوتية مثالية تجريدية، حيث تكون الحكمة متواضعة وليست متعالية[53]. ففي حين يرتبط الإنسان بالمثل الاعلى المطلق الذي هو فوق جميع النماذج، وهذا ما يوازي قوس الصعود، لكنه مرتبط بالارض والواقع والخارج والاعتراف بسنن الطبيعة والتاريخ وفاعلية الإنسان وقدرته، وهو ما يوازي قوس النزول. وعلى هذا الاساس يشدد الصدر على مسألتين:

**الأولى**: إن لكل علم منهجه الخاص، وإن لكل موضوع طبيعة وأدوات بحثية معينة تتناسب معه (تماماً كما قال هيجل وكما فعل الفلاسفة المسلمون حيث منحوا للميتولوجيا اهتماماً لا بأس به) لذا لا يصح أن نتعامل بعقلية علم الأصول وميثيولوجيته، أو القوالب السكولائية لبعض جوانب عقلية علم الأصول أو ذهنية علم الفقه التقليدي والمنطق الأرسطي القديم، في حل القضايا الاجتماعية، حيث إنَّ لكل واحد من هذه العلوم موضوعاً مختلفاً ومغايراً، وكل منها بحاجة إلى رؤية معينة للبحث في قضايا مخصوصة:

{هناك عقلية رياضية وهناك عقلية اجتماعية. يوجد نوعان من التفكير، تفكير رياضي وتفكير اجتماعي. التفكير الرياضي هو التفكير الذي لا يقبل حقيقة من الحقائق إلا إذا كانت كل نقاط

---

(53) عبداللطيف الحرز، بحوث في مدرسة الصدر، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص314.

الضعف فيها قد أُزيلت بالبرهان القوي الواضح الذي لا يقبل الشك والجدل(..) هذا هو التفكير الرياضي وهو التفكير الذي نعيشه في علم الأصول، لأن كثيراً من قواعد علم الأصول تبنى على أساس البرهنة، لكن هذا التفكير يختلف عن التفكير الاجتماعي. التفكير الاجتماعي لا يمكن أن يطلب فيه البرهان(..) العمل الاجتماعي يقوم على أساس الحدس الاجتماعي، والحدس الاجتماعي يتكون من الخبرة والتجربة ومن الاطلاع على ظروف العالم وملابسات العالم}[54].

**الثانية**: حاول باقر الصدر بعد أن أنزل المعرفة من سماء التجريد إلى أرض العمل، أن ينتقد المؤسسة الدينية المحصنة داخل غيتو الانحباس في المناهج القديمة إلى التفاعل الثقافي العام، ومن الانعزال الطبقي إلى ميدان الجماهير[55]، ومن تقية الانزواء إلى كفاح المعايشة، فقد طال مكوثهم في عوالم التجريد العقلي والعيش في عوالم هذا التجريد، والتقوقع في عالم الفرضيات لعلم الاصول والتفريعات العديمة الجدوى والمستحيلة الوقوع، وهو نوع من الانغلاق كان يعاني منه الإمام الخميني[56].
فبينما يقوم التصوّف والعرفان على الإيمان والاعتقاد بأنَّ

---

(54) هكذا قال الصدر، ص67 ـ68.

(55) عبداللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، دار الفارابي، 2009، ص211.

(56) الكوثر ج1 ص299، وكذلك: الجهاد الأكبر، خاتمة الكتاب.

المعرفة تهبط من السماء والتعالي[57]، وأن العزلة هي التي توصل النفس إلى محلها الأول "الطاهر" الارفع والمقدس، فإن الشهيد الصدر كان يعتقد العكس تماماً. وفي حين آلت النظرية الأولى إلى الغربة والاعتزال[58]، فقد أدت نظرية باقر الصدر إلى العكس المناقض، لذا كان باقر الصدر مهموماً لإيجاد طريقة ما لدمج العلماء بالمجتمع. وما انفك يوصي بذلك حتى بلوغ أيامه الأخيرة:

{إذن يجب أن نفتح أعيننا على العالم، يجب أن نعيش الخبرة والتجربة في العالم، يجب أن نفكر في أساليب العمل، لا الطريقة التي نفكر فيها في أساليب علم الأصول. الطريقة المفضلة في التفكير الأصولي أن نجلس في غرفة خالية ونقفل باب الغرفة ثم نفكر في أن الترتب [إحدى مسائل علم أصول الفقه] مستحيل أو ممكن، لإنها مسألة نظرية تنبع من واقع الأمر ولا تنبع من الخارج. أما العمل الاجتماعي فيحتاج إلى حدس اجتماعي، والحدس الاجتماعي يتكون من خلال التفاعل مع الناس والاطلاع على ظروف العالم من خلال الاطلاع على الملابسات وعلى التجارب التي قام بها الآخرون}[59].

---

(57) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، أفلوطين، التاسوعات، ص389، وقد حاول العلّامة الطباطبائي أن يفلسف هذه القضية في كتابه "نهاية الحكمة" تبعاً لملاصدرا.

(58) راجع توصيات العلّامة الطباطبائي في لب اللباب، التي سوف نتعرف على بعضها في القسم القادم من هذا الكتاب.

(59) هكذا قال الصدر، ص68، وللاسف الشديد فإن هذه الرؤية سوف تنتكس على يد بعض طلبة الصدر، كما هي حال السيد كاظم الحائري

وما ذلك إلا لغلبة ذهنية الفقيه هنا على حساب التفكير الاجتماعي). جراء الفهم الأعرج للتعلم والمنهج الدراسي: {لإننا ندرس العلم للعمل ولا ندرس العلم لكي نجمده في رؤوسنا}[60]. وهذا ما يؤكده الإمام الخميني في "الآداب المعنوية للصلاة" بأنه ليس من الصحيح تقسيم العلوم إلى نظرية وعملية، فجميع العلوم يجب أن تنتهي إلى ثمرة وجنبة عملية، في حين أننا نشغف بالتجريدات والتفريعات إلى ما لا نهاية، بغض النظر عن تحصيل ثمرة من ذلك وعن بعدها وانعكاساتها على حركتنا وعلى الواقع. وكأننا لا هموم لنا ولا مسؤولية، فليست أرضنا محتلة ولا خيراتنا منهوبة ولا هويتنا ضائعة ولا حركتنا جامدة ولا وجودنا مهدداً!، من هنا انتصب الشهيد محمد باقر الصدر في حينه وظرفه ذاك ليعلن، وبكل جرأة، الصمود إزاء المحيط الاجتماعي، خصوصاً بعد إخفاق المؤسسة الدينية في تقديم مشروع نهضوي معاصر، فلم تخرج من سجون ذهنية الوعظ والانشاء المكرر، كما أنها لم تندمج مع الأمة ولم تحسن توظيف الموروث العاطفي لدى الجماهير ازاء الفكر الديني. فقد تعاملت مع المعاصرين كما لو أنهم الاجداد السالفون، فلا خطاب الموتى وصل إلى الاحياء ولا الاحياء سكنوا إلى يقينيات الموتى. وما ذلك إلا لأن هذه المؤسسة وقّعت هدنة غير مكتوبة مع صاحب السلطة السياسية

---

= الذي يقول في الصفحة 178 من كتابه "المرجعية والقيادة": "إننا يجب أن نلتفت إلى جانب الشرعية في الأعمال قبل أن نلتفت إلى أنَّ هذا العمل سوف ينجح أم لا".

(60) هكذا قال الصدر، ص63.

والسلطة الاجتماعية منذ زمن بعيد محتجبةً بالتقية ومتطلبات المرحلة التي وإن كان لها وجود فيما سبق فليس لها حتى مجرد الظل اليوم:

{لماذا تعيش الحوزة في هذا البلد مئات السنين ثم بعد هذا يظهر إفلاسها في نفس هذا البلد الذي تعيش فيه؟!

فأبناء هذا البلد وبعض أبناء هذا البلد يظهرون بمظهر الأعداء(..) ألا تفكرون في أن هذه هي جريمتنا قبل أن تكون جريمتهم؟ في أن هذه هي مسؤوليتنا قبل أن تكون مسؤوليتهم؟ لأننا لم نتعامل معهم نحن تعاملنا مع أجدادهم ولم نتعامل معهم(..) فهذه الاجيال... تشعر بأننا نتعامل مع الموتى}[61].

فبما أنَّ المؤسسة الدينية ورجال الدين هم خلفاء تجربة النبوة، فلا بدّ أن يتحلوا بقدرة المواجهة مع الواقع، والاختلاط بالناس والنزول إلى احتياجاتهم بما فيها من عنصر التجديد والاصلاح والمعاصرة. فالنبوة لم تكن علماً فقط وإنما قيادة وأسوة حسنة أيضاً. وبما أنَّ المحور هو "النبوة" فإن القاعدة الاساس هي الايمان، بل الغاية هي العروج العقيدي إلى منازل رفيعة من الايمان حيث المثل الاعلي هي تجربة النبوة في القرب الإلهي. ومن هنا كان مقام الشهادة هو الذي يحدد شروط القيادة، كما تجلى ذلك واضحاً في بيان "الإسلام يقود الحياة"، حيث

(61) هكذا قال الصدر، ص46 وعز الدين سليم، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر رائد حركة التغيير في العراق، ص46.

باتت المراقبة والمحاسبة من عزلة تقوى مسجدية طقوسية إلى نهضة مجتمع مؤسساتية؛ وهنا انتقلت شروط القيادة من شرط الأفقه، إلى الاكفأ؛ فالكفاءة وليس الفقاهة هي شرط تطبيق الحقيقة الدينية وجعلها تجربة إنسانية ملموسة. عندها انتقل الشهيد المعلِّم إلى مفهوم "فقه النظرية" الذي يذّكرنا بمبادئ فلسفة التأويل لدى المتصوّفة، الذين لم يكتفوا بعناصر متفرقة منثورة في النصوص حول مقاصد الشريعة وروح الدين، فعمدوا إلى ربط هذه العناصر مع بعضها بعضاً ليخرجوا بالتالي بنظرية متماسكة حول فهم الحقيقة الدينية كرؤية كونية وليس مسائل متفرقة.

وبالرغم من ملاحظة بعض التبدلات والتغيرات في ملامح الوجه الثقافي عند باقر الصدر، جراء اقترابه من النهاية ولحظة المواجهة مع الموت بسيف الجلاد، فإنَّ هذه النصوص تدلل، مع ذلك، بأنَّ الشهيد باقر الصدر بقي وفياً لمسيرته الثورية والنهضوية، وأنَّ الارتباط بالله لا يكون عبر مقاطعة هموم الناس. إنَّ هذا الاصرار بقي مستمراً لديه حتى الرمق الاخير قبل أن يغفو القلب الكبير بهبوط ساطور الطاغية.

بيد أن السؤال الأخير الذي يبقى هنا هو: إنَّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر طرح نظرية حساب الاحتمال في قراءة الدين، والشخص الذي يقول إنه بناءً على جمعنا لمجموعة من الاحتمالات التي يشتد اطمئنان النفس لبعضها لكونها تتكرر وبعضها الآخر يضعف لكونه قليلاً، هو شخص لا يستطيع نفي

الاحتمالات الضعيفة حقيقة لكونها ضعيفة بالنسبة إليه وليس من الضروري أن تكون ضعيفة حقاً، وبالتالي فهذا الفهم للدين هو قراءة بشرية للدين لا يمكن أن تطرح نفسها بكونها قراءة قطعية، فكيف يمكن بالتالي أن تكون هذه القراءة متعالية وذات سلطة نصية وتمثيلية للحقيقة الدينية؟!.

# القسم الثالث

# ملحق حول الجيل الأخير للعرفاء والسالكين

# 1 ـ بين الكيلاني وحيدر آملي:
# انتصار دين الحب على الفرقة المذهبية

تذكر جملة من المصادر أهمية العراق في نشوء التصوّف وتطوره حيث إنَّ أول من تسمى باسم الصوفي أو المتصوّف هو أبو هاشم الزاهد وذلك في عصر سلطة المنصور عام 145هـ، وهو أحد أعلام بغداد[1]. وقيل إنَّ أول من تسمى بذلك هو "عبدك الصوفي" الذي كان من السباقين إلى الزّهد وطريق القلب[2]. وهو بذلك يكون سابقاً لبشر الحافي[3]. ثم تطور التصوّف والعرفان على يد بشر بن الحارس والمحاسبي ومعروف الكرخي والسري السقطي وأبي سعيد الخراز والجنيد والشبلي والحلاج، وعلى هذا الاساس تمسك أبو حامد الغزالي ببغداد كي ينهل من هذه السلسلة الثرية، وسوف تظهر باكورة ذلك كرصيد مخزون لدى ابن عربي، ثم ملا صدرا الشيرازي الذي يشكل الغزالي وابن عربي محوراً أساسياً في بنيته الفكرية. وقد شكل كلٌّ من الكيلانيين (الجد عبد القادر، والحفيد عبدالكريم) والسيد

---

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج14، ص397.

(2) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج1، ص172.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج5، ص277.

حيدر الآملي، قطبي المشهد الاخير للتصوف في العراق. الأولان بالنسبة للمذهب السنّي والثاني بالنسبة للمذهب الشيعي. إننا نعتقد أنه لا وجود لفاصلٍ تام ونهائي بين التصوّفين بدليل تناقل الافكار بين الطرفين بشكل مستمر، فنجد مثلاً العلّامة الطباطبائي يستشهد بالجيلي في عدة مواضع كما في رسالة الولاية، وإنْ حاول بعض الباحثين المعاصرين الطعن بالعرفان الشيعي نتيجة حساسية شخصية في سيرة المؤلف، حيث ذهب هادي العلوي إلى الانحياز إلى خطاب تبخيسي ضد العرفانِ الشيعي وكأنِ هناك انفصالاً بنيوياً في مدرسة العرفان! لذلك نراه يقول:

{امتازت فلسفة العرفان الشيعية بالاتساع والتعقيد وخصوبة الخيال، مع لغة فلسفية عالية تتمتع ـ مع إتقانها وتعقيدها ـ بنفس إشراقي يرفعها إلى مستوى الشعر. أما المضمون فهو عقيم ومحدود. ويمكن القول إن هذا التراث العريض الذي ظل حبيساً بين جدران اللاهوت لم يقدم مساهمة في تاريخ الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة. ومهما كانت الضجة التي يثيرها حول هذه الفلسفة بعض الباحثين من مستشرقين وعرب وفرس فإنها لا تعدو أن تكون امتداداً تقليدياً لبعض فروع الفلسفة اليونانية ـ الإسلامية. فلم تأتِ بجديد يميزها بالأصالة ولم تكن إبداعية بل اتباعية تلفيقية. وقد لا أغالي إذا قلت إنها تمثل روح العصور المظلمة منها إلى استعادة عناصر الإبداع في تلك الفلسفة}[4].

---

(4) هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، طبعة دار المدى 2007، ص32.

بينما ذهبت باحثة أخرى إلى الطعن بالتصوّف الشيعي واخراجه من دائرة المدارس الإسلامية، موحية بوجود قطيعة بين التصوّف الشيعي وبقية تيارات التصوّف الإسلامي[5]. وهذا التبخيس جزء من محنة الاختلاف في نسق الثقافة العربية، والتي تحدثنا عنها في كتاب "الشيعة، محنة الاختلاف في العقل العربي". ويكفي للرد على ذلك كله تصفح كتب التصوّف والعرفان الشيعي ومقابلتها بكبرى السرديات الصوفية الاخرى، لتتضح وحدة المضمون والاصطلاح. ويكفي أن نقول هنا إن الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية الشيعية مستمرتان في اعتماد كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي و"مصباح الانس" للفناري الذي هو شرح لأفكار القونوي، وإن هذه الحساسية وتلك القطيعة لا توجدان إلا في أذهان هؤلاء الباحثين الذين يسقطون حساسيتهم المذهبية ضد التشيُّع، تناغماً مع ثقافة السلطة وإعلامها الوظيفي. لذا نجد ثمة انسجاماً بين قطبي التصوّف في العراق، أعني عبدالكريم الكيلاني والسيد حيدر الآملي، وإن كان الباحثون يجمعون على علو شأن الثاني وعمقه الفكري ومنزلته الروحية، ومختلفين حول الأول، حيث يرى عبدالرحمن بدوي أنَّ للرجل ادّعاءات أكبر من منزلته الروحية وتجربته الذوقية[6].

---

(5) سهيلة عبدالباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص155.

(6) بالطبع هذا إن لم نقل بصحة رأي الميرزا أبو الفضل الطهراني، حيث ذكر في كتابه شفاء الصدور في شرح زيارة االعاشور أنَّ عبدالقادر

وإذا كان حيدر آملي صاحب نص وشخصية صوفية متينة البنيان الفلسفي والشهودي، فإن عبدالقادر الكيلاني، كان شخصية متواضعة في هذا المجال، وأكثر منه تواضعاً في غنى النص الصوفي عبدالقادر الكيلاني، وحينما نقارن كتاب عبدالقادر الكيلاني "الفتح الرباني والفيض الرحماني" مع كتابات الكيلاني الحفيد، نجد تشابهاً واضحاً في منهج الكتابة حيث تحضر شخصية المؤلف في الكتابة بشكل متكرر وأساسي في توضيح الحديث. نقول هذا، وإن وقع تقييم الكيلاني الحفيد، ومن قبله الكيلاني الجد، بين جنبين متناقضين؛ فبينما برّأه بعضهم من ابتكار أي

---

= الكيلاني كان يقول بأن الحسين قتل بسيف جده، وهذا يعني أنَّ عبدالقادر لم يكن رجلاً عرفانياً حقيقة وإنما حافظ اصطلاحات ومدعيّ احوال، لأن العرفان مرتبط بمقام التوحيد وهو مرتبط بمقامي النبوة والولاية، هذا من ناحية النظر، أما من ناحية العمل فالتصوّف رفض لعبودية الاخرين فكيف يكون المتصوّف متملقاً للسلاطين إلى حد تحويل المقتول إلى قاتل؟!

وبالطبع فإن هناك احتمالاً أنَّ هذه المقولة مكذوبة على الكيلاني الجد، تماماً كما وقع مؤلف شفاء الصدور في خطأ نسبة مثل هذا القول السخيف إلى محي الدين بن عربي اعتماداً على كتاب "الصواعق المحرقة"، وقد ذكر محمد الحسين الطهراني في القسم السادس من كتابه "الروح المجرد" أنه دقق في الكتاب الاخير فلم يجد لمحي الدين ابن عربي أي أثر، وعليه يمكن أن تكون مقولة عبدالقادر الكيلاني بحق الإمام الحسين مستقاة من مصدر مبغض للعرفان سقط في صاحب كتاب "شفاء الصدور". وتحقيق المسألة خارج هذه الاوراق طلباً للاختصار.

منهج فلسفي، جعله بعضهم الآخر فيلسوف المتصوّفة[7]، أو أن عبدالكريم الجيلي هو خاتمة التصوّف وإن كان ما أتى بعده عبارة عن دروشة كما هو رأي هادي العلوي[8].

فقد مارس الكيلاني الحياة الروحية بعيداً عن التكلف، ولم يصطنع أو يبتكر منهجاً علمياً خاصاً به على غرار المتصوّفة الكبار المنظّرين للمعرفة الصوفية. فهو قد خبر الحياة الصوفية في زمن مبكر من حياته، فلازم القوم ودخل خلوتهم وشاهد أساليبهم وسمع أورادهم وأذكارهم وعاين أحوالهم وتأملاتهم، فآمن بأقوالهم وتخلق بأخلاقهم، وبقي يجاهد للوصول إلى مقام التمكين الكشفي والمواصلة الذوقية[9]. كيف لا وهو سبط الشيخ الصوفي الشهير عبدالقادر الكيلاني، الذي يعود نسبه إلى الإمام الحسن بن الإمام علي بن ابي طالب[10]، الذي هاجر إلى العراق واستقر في بغداد بين القرنين الخامس والسابع للهجرة. وقد كان

---

(7) فقد ذهبت سهيلة الترجمان إلى الرأي الأول في "نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي" ص540. وذهب يوسف زيدان إلى الرأي الثاني في "الجيلي فيلسوف الصوفية"، وإن كانت سهيلة الترجمان ناقضتها نفسها حينما أقرت بمناقشة الجيلي لابن عربي في جملة قضايا أساسية ص568. ومرد ذلك الموقف السلبي من الفلسفة من قبل هذه الباحثة.

(8) هادي العلوي، مدارات صوفية، دار المدى، 1997، ص8.

(9) وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص540.

(10) يوسف زيدان، عبدالقادر الجيلاني، باز الله الأشهب، دار الجيل ـ بيروت، 1991، ص25.

للاضطراب السياسي الذي كان يعاني منه العراق إثر التهديد بالغزو من قبل أكثر من طرف، أثر كبير في تعميق نزعة التصوّف في شخصية الكيلاني. ولهذا اتسم تصوفه بالبعد الفردي أكثر من التصوّف الاجتماعي، بعيداً عن اضطرابات الوضع المادي للبلاد[11]. ولشدة اعتكافه على الرياضة الروحية استطاع أن يخوض تجربة مشاهدة إرادة الإنسان الكامل وهو في السادسة عشرة من العمر[12].

وقد كان الكيلاني حريصاً على التقليد الصوفي في الاكثار من الاسفار والمواظبة على الترحال، فجال في الارض من مكة والقاهرة وغزة حتى الهند. فخالط أجناساً من شيوخ الطريقة ورجالها. وقد كابد الجيلي الكثير بغية الظفر بشيخ طريقة متميز يستطيع أن يأخذ بيده إلى دنيا المكاشفة والانفتاح على العلم الحضوري، خصوصاً وأنه مرّ بتجارب فيها الكثير من الشك والاضطراب النفسي والايماني القاسي والمؤلم. وقد حرص على السير والسلوك وفق منازل وطرق ثلاث هي رتبة الذوق، حيث المشاهدة العيانية، ورتبة الإلهام، حيث يتمكن القلب من تلقي ما يرد إليه، ورتبة استيعاب الاشارة[13]. وهكذا يبدأ قوس الصعود للمريد بالايمان بالنص الديني وينتهي بالكشف الذوقي. وقد اهتم الكيلاني بمسألتين أساسيتين تتعلقان بوحدة الوجود والإنسان

(11) وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص543.

(12) م.ن.، ص544.

(13) م.ن.، ص550.

الكامل، اهتماماً بالغاً. هذا على الصعيد النظري. أما على الصعيد العملي فلم ينقطع الجيلي عن لقاء الناس وارشادهم كحلقة وصل بين رتبة العبادة ورتبة اسرار الإيمان.

إنَّ خدمة الناس ضرورية لأن الجيلي يؤمن، كجميع المتصوّفة، بأن الإنسان يعبد الله ويتقرب إليه لفظاً أو قلباً أو سلوكاً وعملاً. وقد سبق للكيلاني الجد أن اهتم في "الفيض الرباني والفتح الرحماني" بمسائل الفقراء والاغنياء، ونصيحة المؤمن لأخيه، والإيثار بين أفراد المجتمع، والاهتمام بقضية الأرزاق ومحاربة النفاق والحذر من القول بلا عمل، وغير ذلك من مسائل يتجلى فيها التصوّف وبعده الاجتماعي العام، اعتماداً على أن الحق واحد وأنَّ لكل فرد أو شعب مظهراً ورتبة منه، كذلك فإنَّ لكل رتبة نقيض وأمراضاً وعلاجات[14].

فلكل اسم من الاسماء الإلهية مظهر، فكما يوجد الاسم الهادي ويتبعه المخلوق المهتدي، فهناك اسم الضال والمنتقم، هناك الإنسان الضال والمتكبر[15]. فالجميع هم عباد الله، لكن "الله" يتجلى لكل فرد وجماعة بحسب مدركاتها ومستواها الفكري والروحي والوجودي. وبهذا لم يكن الجيلي يرى في اليهودية والانجيل والصابئة وغيرهم في كتابه "الإنسان الكامل"

---

(14) عبدالقادر الكيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، ص17/ 68/ 93.

(15) يوسف زيدان، الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص120، 1988.

مجرد فرق ظلال وانحراف، وإنما هي مراتب للحق وتجليات له، يجب التعامل معها برفق وتسامح. فقضية وحدة الوجود تبدأ بالإله وتنتهي بالناس، كونهم مظاهر جلاله وجماله.

وقضية المجتمع والناس تبدأ بالإنسان الكامل وتنتهي بالتوحيد. فحيث إنَّ معركة العالَم هي كمال معرفة الله، كان لا بدَّ للصوفي أن يرتبط بالعالم لا أن يبتعد عنه. وبما أنَّ العالَم ظاهر وقائم في الحب، كان عبدالكريم الكيلاني يرى أنَّ المحبة لها ثلاثة انواعٍ:

محبة العوام، وهي المحبة الفعلية، ومحبة الخواص وهي المحبة الصفاتية، ومحبة أهل التحقيق وهي المحبة الذاتية:

{إن المحبة الفعلية هي محبة العوام، وهو أن يُحَب الله تعالى لإحسانه وليزيده مما أسداه إليه، والمحبة الصفاتية محبة الخواص، وهؤلاء يحبونه لجماله وجلاله من غير طلب كشف لحجاب ولا رفع لنقاب، بل محبة لله خالصة من علل النفوس، لأن تلك المحبة ليست لله خالصة، بل هي لعلة نفسية، فالمحب المخلص منزه عن ذلك. والمحبة الخاصة هي العشق الذاتي الذي ينطبع بقوته في العشق بجميع أنوار المعشوق، فيبرز العاشق في صفة معشوقه، كما يتشكل الروح بصورة الجسد للتعشق الذي بينهما(..) فمحبة العوام فعلية، ومحبة الشهداء محبة صفاتية، ومحبة المقربين محبة ذاتية}[16].

لكن يبقى ثمة إشكال أساسي في أطروحة الإنسان الكامل بصياغتها التقليدية هذه، حيث إن كل انسان يمثل حقيقة وجودية

---

(16) عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، ص96.

وتجلياً خاصاً لفيض رباني، وهذا ما يجعل الفيض الرباني مستمراً، فيكون لكل إنسان سمات كمالية تختلف عن السمات الكمالية لفردٍ آخر وعليه لا يمكن أن يكون فرد ما هو الإنسان الكامل بحيث يكون قدوة لجميع كمالات الافراد الاخرين. وهذا ما تنبه إليه عبدالكريم سروش (ص59) من كتابه "الصراطات المستقيمة"، حيث إنَّ الكمالات المختلفة لأفراد البشر تقتضي أن لا يكون إنسان مثالاً وقدوة لشخص آخر، بشكل تام، وبهذا لا بد أن يكون هناك أكثر من إنسان كامل.

وإذا كان عبدالكريم الجيلي أو الكيلاني، قد أسهبا في ذكر سيرته الشخصية والتحدث عن حياته ويومياته، وبثّها في كتبه المتعددة، فإن العكس تماماً بالنسبة للسيد حيدر الآملي. فهو كان يكتب بحرفية متمكّنة ومنهجية عالية، ولا يتطرق للحديث عن أناه إلا نادراً، أي عندما يكون الأمر ضرورياً لتوضيح مسألة عرفانية، وهي شذرات من العسير الخروج عبرها إلى نظرة موضوعية حول تحديد الشخصية. وهو مثل الكيلاني يرتبط بالإمام علي، فنسبه يعود إلى الإمام الحسين كما يخبرنا بذلك الجزء الثاني من "رياض العلماء". كما تنقل حيدر الآملي بين مدينة آمل الايرانية ومكة وأصفهان ومدينتي مشهد والنجف الأشرف. وقد انشغل بعلوم الفقه والتفسير والعقائد بالإضافة إلى سلوك الطريقة والالتزام بالمجاهدة النفسية. ومما يدل على ذلك المقتطفات التي يوردها في كتابه المهم "نص النصوص"[17]. ففي حين أنه كان يكتب

(17) حيدر الآملي، نص النصوص، ص112.

هذا الأثر الهام ويراقب وارادات الكشف القلبي، كان يجتهد في متابعة علوم الشريعة. وقد استطاع حيدر الآملي أن يكون شخصية لها تأثيرها ودورها الاجتماعي والسياسي، فيسرد في كتابه الضخم "المحيط الأعظم" عودته من أصفهان التي كانت مركز العلم والدراسة آنذاك، فأنجز في آمل عدة أعمال سياسية وتجارية واجتماعية. وهو يشبه الجيلي تماماً في وقوعه لفترة في اضطراب فكري وعاطفي، ثم تبعه في تحصيل شيخ طريقة يهديه ويأخذ بيده. وهو يحكي لنا انقلابه الكلي في كتابه "المحيط الأعظم" بلوعة ظاهرة لا تكتم حرقة من جرَّب تغيير سيرته الشخصية. وهذا التغيير في شخصية كلٍّ من الكيلاني وحيدر آملي، تذكرنا بتجربة أبي حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال". فإنْ كان الانعطاف الصوفي والعرفاني لحيدر آملي ليس مبنياً على أزمة شك، وأزمة الكيلاني كانت حول قضايا فرعية وليست أساسية كما كان شأن الغزالي، فإنَّ تحول حيدر الآملي صوب العرفان الخالص يشبه ما سوف يعنيه صدر المتألهين الشيرازي، الذي كشف عن تحوله صوب العرفان الخالص بقوله في مقدمة كتابه "الحكمة المتعالية":

{وإنّي لأستَغفِرُ اللَهَ كثيراً ممّا ضَيَّعتُ شَطراً من عُمري في تَتَبُّعِ آراءِ المُتَفَلسِفةِ والمُجادِلينَ من أهل الكلامِ وتدقيقاتِهِم وتَعَلُّمِ جُرْبُزَتِهِم في القولِ وتفنُّنِهم في البحثِ حتَّي تَبَيَّنَ لي آخِرَ الأمر بنورِ الإيمانِ وتأييدِ اللَهِ المنَّانِ أنَّ قياسَهُم عقيمٌ وصراطَهُم غيرُ مستقيم؛ فألقَينا زِمامَ أَمرِنا إليهِ وإلى رسولِهِ النَّذيرِ، فكلُّ ما بَلَغَنا منهُ آمَنَّا به وصَدَّقناهُ ولم نَحْتَلْ أَنْ نُخَيِّلَ له وجهاً عقليّاً ومسلكاً بحثيّاً، بلِ اقْتَدَينا بِهُداهُ وانْتَهينا بِنَهْيِهِ امْتِثالاً لقولِه تعالى: ﴿وَمَآ

ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ حتّى فتحَ اللّهُ على قلبِنا ما فَتَح فَأَفْلَحَ ببركةِ متابعتِه وأَنجَح.

إذن فهذا الاضطراب وتغير الموقف يشبه إلى حد بعيد موقف أبي علي مسكويه، وليس الغزالي كما ذهب صاحب "العرفان الشيعي" الاستاذ خنجر حمية.

لكن نظراً لأنَّ حيدر آملي سوف ينتقل إلى العرفان والتصوّف بعد تجربة الغوض في السياسة والمناصب الاجتماعية والتجارية، فهذا يعني أنه سيجعل من تجربته في التصوّف تجربة فردية انعزالية لا تبلغ من المخالطة سوى الشأن البسيط العادي كالذي كان لدى عبدالكريم الجيلي. وعلينا أن لا ننسى هنا بحثنا الاصلي، أعني الإمام الخميني والشهيد الصدر.

فإذا كان دأب العرفاء والمتصوّفة التأكيد على انعطافهم الروحي صوب التصوّف والعرفان نتيجة هبوط الالهام القدسي الذي يعني أنهم باتوا تحت رعاية الحق سبحانه وتعالى، فإن تأكيد الإمام الخميني على الثورة وصناعة الدولة، وإعلان الشهيد المعلِّم باقر الصدر عزمه على الشهادة ومواصلة الثورة، يعتبران دعوة وإعلاناً يأتيان من هذا السياق الصوفي والعرفاني نفسه. ومن هنا فإذا كان السيد حيدر الآملي قد دخل في العرفان والتصوّف عبر رخصة إلهية، فإن ما نطق به وتكلم وكتب ونشر كان بحدود تلك الرخصة أيضاً، فليس كل ما وصل إليه وعرفه قام بكتابته والحديث عنه، وهذا يعني أن الاثر الكتابي هو أقل دوماً من سعة التجربة الوجودية للعرفاني وللمتصوف. وفي الحقيقة، فإنَّ الذي

يقف على "نص النصوص في شرح الفصوص" وكتاب "المحيط الأعظم" سوف ينبهر بسعة تجربة هذا المتصوّف الكبير، وسيتحقق كيف أنَّ هذا الرجل قد تحول إلى كلمة تشهد على استغراقه في لوائح الحب والعشق الإلهي والمعرفة الحضورية، فهو كالهيولى المطلقة التي تقبل صور الحقائق أجمع. وهذا هو الذي جعل لغة حيدر آملي في الحديث عن تجاربه الكاشفة ذات جاذبية تفوق لغة عبدالكريم الجيلي. إنَّ هذه اللغة سوف تنقل مشاهد وحالات ذات حساسية خاصة لن تتكرر بهذا البعد إلا على السيد هاشم الحداد، خصوصاً بشأن قدرة تكرار الموت الاختياري والسيطرة على عالم الجسد والروح[18]، حيث تكون تغذية قوة الكشف والشهود والمساس بالذوق الوجداني لعالم الروح، عبارة عن انتصار وجودي لبؤس الواقع وتعالياً على إسلام العوام وهزيمة الثقافة أمام المؤسسة وسلطة الجماعة. ولعل أبرز دور قام به حيدر الآملي هو مواجهته لمعضلة صلة التشيُّع والتصوّف وما تم نسجه في هذا الموضوع، ومن هنا يعد حيدر الآملي أعمق وأوسع من تطرق لبيان ارتباط التوحيد بالولاية والامامة. فـ {قيمة الآملي أنه حاول للمرة الأولى إدخال التصوّف في التشيُّع رسمياً، وجهد في التأسيس للأصول الموحِّدة والموحَّدة التي يستند إليها (تصوف شيعي) و(شيعية تصوفية)، وانكب على توضيح فكرة أن مشروعية التصوّف نفسه، ليست مستندة إلى مشروعية في التشيُّع فقط بل هي

(18) م.ن.، ص112.

نفس تلك المشروعية ولبّها، ولا مشروعية أيضاً لتشيُّع خارج التصوّف كلياً}[19].

وبهذا كان كتاب "جامع الأسرار" من أهم الكتب في هذا الموضوع، وهو يعبّر عن مرحلة انعطاف حقيقية لهذه الاشكالية. فالسيد حيدر الآملي يقرر هذه المسألة استناداً إلى قاعدة أنَّ الإسلام برمته دين موحى (مثل بقية الاديان السماوية) وليس ديناً قائماً على البرهان فقط، وإنَّ إعطاء الإسلام نزعة عقلانية أو عقلية فقط يقضي عليه كحقيقة دينية من الأساس. والحق إن هذه ملاحظة من العمق بمكان تهدم جانباً كبيراً من تنظيرات الشيخ محمد عبده وسيد قطب وآخرين ممن أسسوا لفكر النهضة العربية، حيث شارف الدين في تصوّر جملة منهم أن يتحول وسيلة لتحقيق مصلحة أو سعي لنهضة مادية لأمة فقدت دولتها الامبراطورية عند تمزق دولة العثمانيين، فوجدت في التراث الديني للأمة، مخزناً لمعدات نضالية يمكن أن تكون وسائل لردة الفعل إزاء صدمة الحداثة. إنَّ المهم ليس المعنى الحقيقي المستقل للدين، وإنما فقط دوره النافع في هذه المهمة.

هنا تبرز انعزالية كل من عبدالكريم الجيلي وحيدر الآملي، كوسيلة للخروج من مأزق الانقسام الاجتماعي والمذهبي الذي كان يعاني منه ظرفهما ذاك. وهكذا تبين لماذا كان عبدالكريم الجيلي مكتفياً بالشرح وكتابة الهوامش بالنسبة إلى افكار ابن

---

(19) خنجر علي حمية، العرفان الشيعي ـ دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي، دار الهادي ـ بيروت 2004، ص61.

عربي، بينما نهض حيدر الآملي بمهمة التأسيس وصنع نص جديد.

ولعل صراحة حيدر الآملي وضخامة ما أنجزه، مردهما إلى ذلك الخطاب التكفيري والهجائي ضد العرفان والتصوّف الذي وصل إلى اختراق الحوزة العلمية، بإشاعة التهم بالباطنية والحلول وترك الشريعة التي جعلت حوزة النجف والمؤسسة الدينية في مشهد، ترتد كل تلك الردة في حيطة ضد الفلسفة والعرفان، وصلت إلى العداء في بعض مراحلها حيث عانى الدرس الفلسفي والعرفاني كل تلك المعاناة، إلى الحد الذي يقول فيه الإمام الخميني في أحد خطاباته:

{في مدرسة الفيضية [كبرى مدارس التعليم الديني في مدينة قم] شرب ولدي المرحوم مصطفى ـ وكان طفلاً ـ ماءً بإناء في تلك المدرسة، فأريق الماء على الإناء لتطهيره، لماذا؟! لأنني كنت أدرّس الفلسفة.

وإنني على يقين أنَّ هذا المسار لو كان قد كُتب له الاستمرار لأصبح وضع الحوزات الدينية وعلمائها كوضع كنائس القرون الوسطى، ولكن الله تبارك وتعالى منّ متفضلاً على المسلمين وعلمائهم، بأن حفظ كيان الحوزات الدينية ومجدها الحقيقي}[20].

فكم كان موقفاً شجاعاً ويحتاج إلى قوة ومراس ذلك الذي وقفه الإمام الخميني وهو يقوم بتدريس كتاب "منازل السائرين" و"الحكمة المتعالية" وينشر تعليقه على كتاب "فصوص الحكم" و"مصباح الأنس"؟!!. وهو موقف مشابه في محنته لموقف السيد

---

(20) كمال الحيدري، العرفان الشيعي، ص410.

حيدر الآملي نفسه. وقد يكون هذا مرده ليس إلى الاحساس بالمسؤولية في انقاذ التيار العقلي والروحي في الأمة، وإنما أيضاً انسجاماً مع مقام الغربة الصوفي، وكيف أنَّ العارف هو في مقام مختلف عن العوام. إننا نجد أنَّ ابن عربي يذكر أنَّ بعض المقامات الروحية لن تتحقق للصوفي إلا وهو في منزلة ذم ومحاربة من قبل أهل الظاهر. وقد يتجلى الأمر لنا عندما سنتحدث عن العلّامة محمد حسين الطباطبائي، الذي يمثل خطوة هامة في الدفاع عن الفلسفة والعرفان. فهنا يكون حتى أعداء التصوّف جزءاً من التصوّف نظراً لأن كل شيء عبارة عن مظهر من مظاهر أسماء الله تعالى، ولأنه جدل المجاهدة الصوفية لا بدَّ من عقبات وامتحانات تصقل الروح الإنسانية كي ينتقل المريد من طور الإنسان العادي إلى طور "رجل الله"، وتلك قضية أساسية في مسيرة التصوّف ستتجلى بشكل كلي في تجربة محمد صادق الصدر.

إننا نستطيع معرفة دور حيدر الآملي ومكانته في نسق الدرس الفلسفي والعرفاني حينما نطالع كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية" لصدر المتألهين الشيرازي، حيث يبدو حضور الآملي واضحاً بالاسم أو بالاشارة. ويكفينا هنا أن نلفت النظر إلى أنَّ ملاصدرا الشيرازي حينما يقف موقف الناقد لعلي ابن سينا ويبين المواقف التي توقف عندها الشيخ الرئيس، فإنه بذلك يعيد وقفة حيدر الآملي ذاتها في "نص النصوص". أما خطوة التصريح باصالة الوجود، على يد صدر المتألهين فإنها لم تكن لتتحقق لولا كل تلك التفصيلات التي أوردها الآملي في "نقد النقود". كذلك

على يده توضّحت مسألة أنَّ الوجود شعور ووعي بالكينونة، ولهذا كان بديهياً، الأخذ بهذه النقطة الحساسة في تعريف الوجود من قبل ملاصدرا والحكيم هادي السبزواري. أما عودة شرح صدر المتألهين لمسألة الإمامة في شرحه لأصول الكافي فهي تطوير جذاب لتجديد حيدر الآملي في هذه المسألة وجهده البالغ في تصحيح طرح ابن عربي للولاية. وقد عاد الإمام الخميني إلى منطلق حيدر الآملي حينما وضع رسالة "الخلافة والولاية" التي هي تطوير لكتاب الآملي المفقود "رسالة الامانة الإلهية في تعيين الخلافة الربانية".

وقد استطاع حيدر الآملي أن ينزل لغة التصوّف والعرفان إلى لغة بسيطة متخففة من الرموز والاشارات، كما طور أسلوب القصة والمثال لدى جلال الدين الرومي، من شعرية غامضة إلى نثر واضح.

وبالرغم من التأسيس المذهبي للتصوف والعرفان لدى حيدر الآملي، والتي سوف تتكرر على يد الاستاذ المعاصر "انطوان بارا" صاحب الكتاب المعروف "الحسين في الفكر المسيحي"، الذي سيذهب إلى أنَّ التشيُّع هو أعلى مراتب الحب الإلهي، فإنه، أي حيدر الآملي، لم يكن أبداً صاحب نزعة طائفية، لانَّ هذا يعتبر خروجاً على أصل التصوّف، لذلك آمن بوحدة المسلمين باعتبار أنَّ التوحيد يتم على مرتبتين: توحيد الشريعة وهذا توحيد عامة الناس، ويسميه الآملي بالتوحيد الإلهي، والتوحيد الوجودي، وهو توحيد النخبة، وهو توحيد قائم على الشهود والعلم الحضوري والوجدان. وبخلاف التوحيد الأول الذي هو من

جنس العلم الحصولي والمفاهيم، فالتوحيد ساقية واحدة لكل إنسان مشرب منه ومنهل، لأن الشريعة لا تنافي الطريقة والطريقة لا تستغني عن الشريعة، فكلاهما حقيقة واحدة. وهذا ما جعل الآملي يضع كتاباً كاملاً حول هذا الموضوع بعنوان: "أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة"، وكأن هذا تطوير لكتاب ابن رشد "فصل المقال"، لكن هذه المرة في العرفان وليس في الفلسفة.

وقد كانَ لتقسيمات حيدر الآملي في مراحل وأنواع التوحيد أثر هام في إعادة صياغة التوحيد الذاتي والعيني على يد العلّامة محمد حسين الطباطبائي، وجملة من كبار الاساتذة العرفاء على ما شرحه وبيَّنه محمد حسين الطهراني في كتابه المهم "التوحيد العلمي والتوحيد العيني"، وهذه مسألة تعد من أهم تطورات السلوك في العهد الحديث. فالعلّامة الطباطبائي لم يكن يعتمد على منجز الآملي في التوحيد العيني فقط بل إنَّ الطباطبائي اعتمد على الآملي في قضية أساسية هي مسألة القراءة والتأويل. ونستطيع معرفة مكانة الآملي بشكل جلي حينما نقارن بين طريقة الإمام الخميني في كتابه "تفسير القرآن" وبين ما أورده الطباطبائي في جملة من مجلدات كتابه "الميزان" وكتاب "رسالة في الولاية".

أما المطابقة بين العرفان والتشيع، فقد تطورت وأخذت منحاً استدلالياً واضحاً في درس التفسير لدى الشهيد سيد مصطفى الخميني، الذي بيّن أن "الصراط" الذي يتحدث عنه القرآن في سورة الفاتحة وغيرها، هو ليس صراطاً سوف يتم خلقه وتكوينه وإنما هو صراط قائم وماثل في الدنيا أيضاً، فهو موجود ليس

لأنه سوف يوجد، وكما أنَّ الصراط واحد كذلك الذي يهدي إلى الصراط واحد لايتكثر، وهو الإمام المعصوم في كل عصر، فكما أنَّ الصراط موجود في زمان كذلك لا بدّ من إمام في كل زمان.
نقرأ التقرير الواضح لمصطفى الخميني في ص 159-160 من كتابه "أسرار ملكوتية وإشراقات عرفانية"، الذي يقول فيه:

{ظاهر الآية الشريفة أن الصراط المستقيم إلى الحق موجود بالفعل، ومنعوت بالاستقامة الفعلية، فهو الآن موجود ومستقيم، كالصراط الموجود بين البلدين المستقيم، فيلزم علينا الفحص عن هذا الصراط الموجود بالفعل، فإن كان هو الشرائع والإسلام والإيمان بكليتها، فيصح أن يُقال: الإسلام طريق النجاة وصراط الهداية، وهو الان موجود، وهكذا كل ما يكون من قبيله من الهدايات التشريعية المضبوطة من قبِل الأنبياء والعلماء، والقرآن صراط مستقيم. أي هو بالفعل وفي الاعتبار، صراط مستقيم بالفعل وطريق مستقيم إلى الجنة، والانحراف عنه بالأديان ضد الهداية ومن الضلالة(..) أن في كل عصر وزمان من الأزمنة المادية، وفي كل آن من الآنات في هذه النشآت، لا بدّ من وجود الإنسان الأعظم الكامل الواصل إلى منتهى السير، المُخرج للطبائع الظلمانيةَ من الظُلمات إلى النور، و المحرِّك للحقائق المشفوعة بالمواد من النقص إلى الكمال اللائق بها، وهذا هو الموجود المعروف في شريعتنا بإمام الزمان والمنتظر المهدي-عجّل الله فرجه- فهو إمام الزمان، وليس الزمانِ خاص(..) وهذا الموجود، و هذا الصراط لا يعقل أن يتكاثر، لأن المنتهى واحد شخصي، والمبدأ واحد شخصيّ، فالصراط واحد شخصي}.

وهذا الأمر يعني أنه لا يمكن أن يكون العرفان صحيحاً ما لم يكن شيعياً. ولازم هذا القول إنَّ "الصراط" الشيعي هو الصراط بالألف واللام وليس طريق أهل البيت هو طريق من طرق عديدة توصل إلى الله، فيكون صراط أهل البيت عليهم السلام هو الصراط الأقرب وليس الوحيد كما يقول مصطفى الخميني. وهذا بالطبع جلب مناقشة مستفيضة من قبل المفكرين الايرانيين المعاصرين، فنجد عبدالكريم سروش يؤكد على مفهوم "الصراطات المستقيمة" و ليس "الصراط المستقيم"، ويمكننا هنا أن نجمع بين الرأيين بالقول إنَّ الصراط الواحد لا يعني وحدة الرؤية والاجتهاد والفهم، لأن هناك فرقاً بين الحق الواحد وبين حصة كل واحد منا في الحق، خصوصاً وأن الايمان بحسب المدرسة الصوفية والعرفانية هو ركوب المخاطرة والتعب؛ فالايمان بحسب الرؤية العرفانية هو "مجاهدة"، و ليس راحة واستقراراً، وبالتالي فحتى حينما نصل إلى الحق فإننا نحصل على مقدار منه بحسب جهدنا أو بحسب ماهيتنا، ومن هنا آمن العرفاء بالفناء لكونه الحل الوحيد للتقرب الواقعي من الحق.

وهكذا استطاع حيدر الآملي أن ينقل التجربة الصوفية من الكتمان النفسي والبوح بالاشارة، التي تُبقي التصوّف في محيط نخبوي ضيق، إلى الوضوح التعليمي وآفاق المناقشة المفتوحة.

وإذا كان أساس العلاقة هو الحب الشامل لجميع العقائد والملل والكائنات، والمشاركة في الحياة، أفليس غريباً أن يتحول الجيلاني على يد بعضهم إلى الانزواء والدروشة في السلوك،

وإلى تكتل قبلي ضد التشيُّع على صعيد الاعتقاد والنظر؟! بينما يغدو حيدر الآملي عبارة عن ذكرى سلبية بين طلبة الفقه وعلم الأصول، وهو الاستاذ المتبحّر في هذه العلوم؟!

# 2 ـ ميزان السالكين ومنازل السائرين بين مهدي بحر العلوم والعلّامة الطباطبائي

تعد رسالة "السير والسلوك" للسيد مهدي بحر العلوم، من الكتب المحيرة والمثيرة للجدل من النواحي كافة. فالكتاب شهير لكن نسخه متعددة، ومضمونه بقي طي الكتمان. ومع أنه عرفاني صوفي خالص، لكن مؤلفه معروف بين الباحثين بالفقه فقط. وفي طليعة الامور التي نلاحظها هنا حرص الرسالة على وضوح المقصد وسلاسة العبارة، وكأن هذا يُعدّ تطوراً لأسلوب حيدر الآملي ونهجه التدويني. وتبدأ الرسالة بعبارة {يا رفقاء سفر مُلك السعادة والصفاء، ويا رفقاء طريق الخلوص والوفاء}. وهذا يعني أنَّ لغة الرسالة ذهنية جماعية، هي ذهنية إخوانية، على الرغم من أنَّ فصول الرسالة كافة تتوجه من لغة الفرد إلى متلقٍ فرد. أما الامور التي تشرع فيها الرسالة فيأتي في مقدمها التذكير بحديث نبوي مفاده أنَّ الذي يخلص لله أربعين يوماً تجري الحكمة من قلبه إلى لسانه، لذلك تتعدّد مميزات الرقم أربعين وما حصل في التاريخ لمن تمسك به، وهي تذكرة كررها الإمام الخميني كثيراً في كتاباته ومحاضراته وعملاً بوصية الاربعين هذه كتب كتابه الضخم المعروف "الاربعون حديثاً". فهو من هذه الجهة مرتبط بهذه الرسالة بشكل واضح.

وهكذا تحصل التوبة من خلال التمسك بالطهارة الروحية والجسدية لمدة أربعين يوماً، لتتم العزيمة للدخول في السير والسلوك. وتكون مقدمة ذلك المعرفة الاجمالية بغاية المريد، والتحقق من معرفة الاخلاص، ومعناه كي يتمكن من ولوج أربعين عالماً نفسياً، ثم يرتقي لينال مراتب الرضا الرحماني، وبهذا يكون مريداً مُخلِصاً. فإذا تم ذلك يتحول إلى المجاهدة والصبر لطي عوالم جديدة كي يكون مُخلّصاً. فالمُخلِص هو من يطلب الله، والمُخلَص هو من يطلبه الله.

ويوضح الفصل الثاني من رسالة "السير والسلوك"، كيف أنَّ الصوفي هو من يسعى لأن يكون وجوداً حياً بالله بمقام القرب، فهو الذي يطلب وجه الله وحده من دون مطالب أخرى. فوجه الله هو وحده الباقي وما سواه فهو العدم، باستثناء مظاهر الاسماء والصفات حيث مرتبة الإنسان الكامل لأنَّ مظاهر الأنوار الإلهية هي بمنزلة العلية وأصحابها لا يفنون بالاستناد إلى نصّ القرآن الكريم. وإذا كان الصوفي يجهد للوصول إلى العالم الحقيقي فإن هذا غير ممكن من دون الفلسفة والحكمة كونهما موضوع العلم الكلي، ولأنهما تعتمدان على البرهان اليقيني الذي لا يخالطه شك، تماماً كما شرح ذلك الشيخ محمد رضا المظفر في الجزء الثالث من كتابه "المنطق". فإذا تمكن المريد استطاع أن يطّلع على عالم الخلوص ومعرفته، وهو الفصل الثالث من الرسالة حيث إنَّ للخلوص مرتبتين: خلوص الدين وطاعة الله تعالى وخلوص المريد لله:

{ويشير إلى الأول بالآية الكريمة: ﴿لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ وهذا النوع يحصل في بدايات درجات الإيمان، وهو ممّا يلزم على كلّ شخص تحصيله، إذ العبادة فاسدةٌ من دونه، وهو أحد مقدّمات الوصول إلى النوع الثاني.

ويُشير إلى الثاني قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ فقد جعل الخلوص لذات العبد، بينما جعلته الآية الأولى للدِّين، وعدّت العبد مُخلصاً له.

كما يُشير إلى النوع الثاني حديث: (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ)، أي أخلص نفسَه. وأوّلهما بصيغة الفاعل وثانيهما بصيغة المفعول.

وهذا النوع من الخلوص مرتبة وراء مرتبتَي الإسلام والإيمان، ومرتبة لا تُدرَك إلّا يَنظُر الله إلى صاحبها بعين عنايته، وليس الموحِّد الحقيقيّ إلّا صاحب هذه المرتبة. وما لم يدخل السالك في هذا العالَم، فإنّ أذياله لن تنقى من أشواك الشِّرك، {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ}.

فرسالة "السير والسلوك" تحرص على تفسير القرآن وجعل العودة إلى الآيات القرآنية مرجعاً مستمراً.

فالمريد الذي عرف الاخلاص واستوعب عوالمه، يدرك الآن أين يمكن ان تصل المجاهدة وتصفية النفس. فهناك عباد ارتفعوا فوق أزمة الخوف من الحشر والحساب، وهنالك قوم باتوا يستطيعون أن يصفوا الله بما يليق بعيدا عن مراتب الشرك الخفي وقصور البشرية. وفي هذه العوالم من الاخلاص يكون العباد على ثلاث مراتب كبرى:

{الأولى: أنّه يُعفى من حساب الحشر الأفاقيّ، ومن

الحضور في تلك العرصة: ﴿فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾، لانّ هذه الطائفة ـ بعبورها من القيامة العظمى الانفسيّة قد أدّت حسابها، فلا حاجةَ لمحاسبتها من جديد.

الثانية: أنّ كلّ فردٍ إنما ينال ما ينال من الثواب والسعادة على قدر عمله، إلّا هذا الصنف من العباد الذين ينالون من الإكرام واللطف ما لا يُدركه العقل، وفوق جزاء أعمالهم: ﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾.

الثالثة: إنّ هذه مرتبة عظيمة ومقام كريم، وفيه إشارة إلى مقامات رفيعة ومناصب منيعة، وهي أنّه سيُثني على الله بما هو أهلُه من الثناء: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ أي أنّه يتمكّن من الثناء على الله تعالى بما يليق بساحته ويعرف صفات كبريائه، وهذه هي غاية مرتبة المخلوق، ونهاية منصب الممكن. وما لم تظهر ينابيع الحكمة بأمر الله الكريم في القلب، فإنّ العبد لن يتمكّن من تناول هذه الجرعة، وما لم يطوِ مراتب عالَم الممكنات ويتطلّع ببصره إلى مملكة الوجوب واللاهوت، فإنّه لن يتمكّن من بلوغ هذه المرتبة. بلى، ما لم يطوِ مملكة الإمكان فإنّه لن يتمكّن من أن يطأ بأقدامه بساط "عِندَ ربِّهم" ولا أن يرتدي لباس الحياة الابديّة، أمّا عباد الله المُخلَصون فإنّهم نالوا عطاء الحياة الابديّة، وهم حاضرون عند ربّهم: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ورزقهم هو الرزق المعلوم الذي ذكره تعالى في حقّ المُخلَصين: ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ﴾ والقتل في سبيل الله إشارة إلى هذه المرتبة من الخلوص، وهذان الرزقان متّحدان ومقارنان للكون عند الربّ،

وهو تعبير آخر عن القُرب الذي هو حقيقة الولاية، وهي مصدر وأصل شجرة النبوّة}.

بعدها يُستكمل الفصل الثالث ببيان الاخلاص الذاتي ومراتب النبي والإمام، حيث نجد أنَّ الشرح يتضمن دائماً آيات قرآنية وأحاديث نبوية وروايات عن أئمة أهل البيت. لكن الملاحظ أنه شيئاً فشيئاً تقل الآيات القرآنية وتغطي الاحاديث والروايات مساحة الحضور.

ملاحظة مهمة أخرى هنا: إنّ رسالة "السير والسلوك" تولي أهمية خاصة لمفهوم القتل في سبيل الله بالمعنى الصوفي، أي قدرة قطع اتصال الروح بالبدن، وهو الموت الاختياري الذي كنا قد وجدنا حيدر الآملي يكثر من الحديث عنه. وهو مفهوم محوري في مدرسة التصوّف العراقي في النجف وكربلاء، سوف يتطور على يد تلامذة أحمد الكربلائي والسيد علي القاضي وفي طليعتهم العلّامة الطباطبائي وهاشم الحداد، والشيخ محمد تقي بهجت ومحمد صادق الصدر، وجواد عباس الكربلائي صاحب "الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة".

وبالرغم من فردية مفهوم القتل في سبيل الله، وكون الصوفي هو القتيل في الله، إلا أنَّ رسالة "السير والسلوك" لا تنسى أنَّ ربط المفهوم بالجماعة هو الجهاد الأصغر:

{وقطع العلاقة على نوعين: الأول بالسيف الظاهر، والآخر بالسيف الباطن. والمقتول واحد في كلا الحالَين، أمّا القاتل فهو في النوع الأول جيش الكُفر والشيطان، وفي النوع الثاني جُند الرحمن والإيمان. ومورد السيف في كلا القتلَين واحد (وهو

أركان عالَم الطبيعة)، لكن أحد الضاربَين بالسيف مَلوم ومستحقّ للعقاب، والآخر مرحوم ومُثاب: {إنما الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ}.

ولمّا كان القتل في سبيل الله بالسيف الظاهر مثالاً متنزّلاً من القتل بسيف باطن الباطن ـ كما سيأتي ذِكره، فيكون ظاهر المراد بالقتل في سبيل الله حيثما ورد في القرآن الكريم هو القتل بالسيف الظاهر، وباطنه القتل بالسّيف الباطن، وباطن باطنه القتل بسيف باطن الباطن، وتلك مرحلة أُخري أُشير إليها: {إنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَبَطْناً، وَلِبَطْنِهِ بَطْناً إلى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ}.

ولهذا عُبِّر في القرآن الكريم عن كِلا القتلَين بالجهاد والمجاهدة، قال تعالى:

﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ﴾. وقال رسول الله صلّي الله عليه وآله: (**رَجَعْنَا مِنَ الجِهَادِ الأَصْغَرِ إلى الجِهَادِ الأَكْبَرِ**) والاصغر، هو مِثال وأُنموذج للاكبر، وجميع الاحكام المذكورة في الجهاد المُشار إليه لا تختصّ بأحد هذين الجهادَين، بل تشملهما كليهما.يُضاف إلى ذلك أنّ القتل الظاهر يتوقّف على الجهاد الاصغر، وهو الهجرة إلى الرسول، ثمّ معه؛ والهجرة متوقّفة على الإيمان، والإيمان على الإسلام، وتحقّقه من دون هذا الترتيب متعذّر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القتل بالسيف الباطن، الذي يتوقّف على الجهاد الاكبر، وهذا متوقّف على الهجرة إلى الرسول، ثمّ معه، وهذا على الإيمان، والإيمان على الإسلام .

فالفوز بالدرجات المنيعة، وبلوغ المراتب الرفيعة لا يمكن

تصـوّره بغير طيّ هذه المراحل العظيمة، قال تعالى في كتابه الكريم:

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٖ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٖ وَجَنَّٰتٖ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٞ مُّقِيمٌ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٞ﴾.

وعلى هذا الاساس تكون الحقيقة الدينية بين الناس مراتب مختلفة، مراتب الإسلام ومراتب الايمان ومراتب الخلوص. وعلى أساسها أيضاً تتحدد نوعية الهجرة الإنسانية إلى المعنى الديني. وعلى أساس هذا المنحى يتضح أنَّ نوعية الهجرة هي التي تحدد نوعية الجهاد، هل هو للمغنم الدنيوي أم الاخروي أم القلبي الإلهي. وسيكون لكل رتبة من الجهاد مخلصها ومنافقها الخاص. إذن عند الفصل الثالث تنتهي مرحلة المقدمات للمريد وتبدأ مرحلة الدخول في العوالم الاربعين القلبية للخلوص. ويعتمد هذا الفصل على لغة التشبيه والمجاز التقريبي. فيكون هذا الفصل بداية الدخول للغة الصوفية ومعجمها الخاص القائم على التشبيه والمماثلة التي شكلت مسألة خلافية بين ناقد العقل العربي محمد عابد الجابري وصاحب نقد النقد جورج طرابيشي[21].

وبالفعل هناك شيء من المجانية والاستسهال في نقل المماثلة من لغة خطاب إلى دليل له؛ فنحن نجد أنَّ المتصوّفة ومنهم

---

(21) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، 2004، ص387.

صاحب رسالة "السير والسلوك"، يعتمد الآيات والاحاديث والروايات كدليل، أما التشبيه والمماثلة فهما عناصر التعبير عن الدليل، وهذه مسألة مهمة ضاعت بين الجابري وناقده. نقرأ في مطلع الفصل الرابع لرسالة "السير والسلوك":

{فالمراد بها طيّ منازل القابليّة والقوّة؛ وحصول هذه المرحلة إنما يتمّ بحصول ملَكة الفعليّة التامّة، لأنّ مثل ظهور القوّة وبلوغها مرحلة الفعليّة كمثل الحطب والفحم اللذين فيهما القوّة الناريّة، فإن قُرّبا إلى النار زاد تأثير الحرارة فيهما، ثمّ يزداد التأثير آناً فآناً، حتى تتحقّق الفعليّة فجأةً فيسودّ الحطب والفحم، ثمّ يحمرّان فتلتهب فيهما النار. بَيدَ أنّ هذه هي بداية ظهور الفعليّة، حيث إنَّها لم تتحقّق بعدُ بتمامها، بل لا تزال كامنة في باطن الفحم والحطب. لذا فإنّ تلك الفعليّة الظاهرة قد تنتفي وتخمد بمجرّد هبوب ريح خفيفة، أو بالابتعاد عن النار، فتنطفىء تلك الناريّة العَرَضيّة مُنكفئة إلى حالتها الأولى. فإن قربت النار من الفحم، واستمرّ قربها، زالت معه جميع آثار الفحميّة والحطبيّة، وظهرت معه جميع القوّة الناريّة، وتبدّلت القابليّة إلى الظهور والفعليّة، وأضحى جميع باطن الحطب والفحم ناراً، فإنّ الرجوع إلى الحطب والفحم الأوليّين سيكون أمراً ممتنعاً، وإنّ ناريّتها سوف لن تخمد بهبوب أيّة ريح، إلّا إذا فنيت النار واستحالت رماداً. ولذا فلا يكفي المجاهد السائر في طريق الدين، والسالك مراحل المخلصين، أن يدخل في عالمٍ ما وتظهر فعليّته فيه، إذ لا تزال بقايا العالَم السافل كامنة في زوايا ذاته، ممّا يجعله غير متجانس مع مطهّري العالَم الاعلى، ويجعل وصوله إلى فيوضاتهم

ودرجاتهم أمراً متعذّراً، بل يعرّضه ـ في زمن قليل إلى العودة إلى العالَم السافل على إثر عقبة تعترضه أو زلّة بسيطة أو تكاهل يسير في الجهاد والسلوك: ﴿وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ...﴾.

فالمماثلة والمجازية هما عناصر اللغة الصوفية، وليسا من عناصر الاستدلال كما ظن محمد عابد الجابري وجملة من الباحثين.

نحن إذن بعد الانتهاء من عوالم صعبة متعددة تبقى الحقيقة الدينية لدينا مفتوحة غير متناهية، فهناك آفاق رحبة لدين الحب والعشق الإلهي حيث تتحقق انسانية الإنسان بعروج القلب والعواطف والصبر على تحويل الطبيعة الشهوانية والانانية النفسية إلى عنصر آخر. وبهذا نصل إلى مقدمات تمهيدية تكون ضرورية للدخول في مرحلة الخلوص وهي اثنتا عشرة مرحلة: الإسلام الاصغر، الإسلام الأكبر، الإيمان الأكبر، الهجرة الكبرى، الجهاد الأكبر، الفتح والظفر بجنود الشيطان، الإسلام الأعظم، الإيمان الأعظم، الهجرة العظمى، الجهاد الأعظم، عالم الخلوص، حيث مقام الطمأنينة والحياة عند الرب ودوام فيض المحبة ووصالها.

وهذه المراحل يتم الأستدلال عليها وشرحها بواسطة آيات القرآن مع حضور بسيط للاحاديث والروايات، ونجد أنَّ للشعر حضوراً باهتاً هنا بدأ يتسرب إلى لغة رسالة "السير والسلوك" شيئاً فشيئاً.

وعند ختام هذا الفصل نكون قد أنهينا المراحل المهمة من قوس المجاهدة والعروج القلبي، لندخل في القسم الثاني من

الكتاب. لكن بدل أن يتقدم في بيان مراحل جديدة يعود إلى بيان قضية "السير والسلوك" من الأساس، لكن من زاوية أخرى حيث تأمر الرسالة بالانفتاح على الاديان والعقائد والتفكر بها، وتتحدث عن كيفية طلب اليقين ونقله من العقل إلى القلب بواسطة التأمل والاذكار. والتمسك بالشريعة وأحكام الفقه، كما تحثّ الرسالة على العلم لأنه يأخذ بالعمل. وعلى هذا الاساس تتحقق قضيتان مهمتان تتعلق الأولى بالطبّ الروحاني في معالجة أمراض النفس، والثانية هي الاهتمام بشيخ الطريقة. فيتم الانتقال من فقه الشريعة والجوارح إلى فقه النفس والجوانح. وبهذا يكون الفصل الأول من القسم الثاني بياناً إجمالياً للطريقة. أما الفصل الثاني فهو بيان تفصيلي للفصل الأول. وبناءً عليه، يبين الفصل الثاني مقدمات الطريق التي تتمثّل بترك العادات والمجاملات، والعزم، والرفق ومداراة النفس كي لا تنكسر وتهرب من تعاليم ووصايا المجاهدة والرياضة، والوفاء والمداومة على الاذكار والتعاليم البدنية والروحية، الثبات والمداومة حيث إنَّ العمل القليل الدائم خير من الكثير المنقطع، المراقبة، المحاسبة، المؤاخذة، المسارعة، الارادة، المحافظة على الادب، النية، الصمت، الجوع وقلة الأكل، الخلوة وهي تنقسم إلى خلوة عامة وخلوة خاصة، وهي لا تعني العزلة عن المجتمع كلياً، لأن الاختلاط بأهل الله غير قادح في الخلوة، ثم السهر، دوام الطهارة، المبالغة في التضرع إلى الله، الاحتراز عن المشتهيات قدر الاستطاعة، كتمان السر، تحصيل الشيخ والاستاذ، وهو على نوعين أيضاً خاص وعام، فالخاص ما نص عليه القرآن من النبي والإمام، والعام هو الذي

لم ينص عليه، وتركه للقواعد الكلية. ثم: الورد، نفي الخواطر، نفي الفكر، نفي الذكر، وللذكر أقسام كثيرة جداً يقوم السيد مهدي بحر العلوم بذكر كل واحد منها بشكل مجمل. ونلاحظ أنَّ هذا الفصل فيه حضور كثيف للشعر، وبعض الحضور لمسائل الفقه، كما يتركز هذا الفصل على مسألة الذكر ماهية وأقساماً وطرقاً، وهي مسألة يختلط فيها لدى مهدي بحر العلوم بين القرآن وروايات أهل البيت والطريقة النقشبندية؛ وفي حقيقة الحال فإنَّ القول بكون السيد مهدي بحر العلوم تأثر بالطريقة النقشبندية عند بيانه طريقة الذكر القلبي، حيث يبتدىء الذكر من منطقة السرة على شكل دائرة وينتهي عند منطقة القلب، وكأن هذه الدائرة الحركية بالرأس والخيال تصوير لدائرة عالم الإمكان، هو قول على الرغم منتبنيه من قبل جملة من أصحاب الكتابات العرفانية أمثال حسين الطهراني في كتاب "روح المجرد" الذي انتقد بحر العلوم لأنه تأثر بنسق النشقبندية. إلا أننا في الحقيقة نتحفظ على هذا الرأي المشهور وننتقده من جهتين:

الجهة الأولى: أن احمد النراقي يذكر الطريقة ذاتها في الذِّكر، لكنه يقول إنَّ أصحاب الطريقة النقشبندية يكتفون بتصور الحركة الدائرية عند الذكر ولا يتمثلونها حسياً عن طريق البدن. فالذكر "الحمائلي والهيكلي" كما يسميه مشايخ النقشبندية هو تصور الحركة أما طريقة الذِّكر ذاتها فهي ليست من مذهبهم. قال النراقي في كتاب "الخزائن" (ص322):

{أن يفرض الذاكر من سرّته حتى حلقه قطر دائرة تكون خاصرتا الذاكر من الطرفين قوسي تلك الدائرة، ويقصد الكلمة

الطيبة "لا إله إلا الله" هكذا: بأن يبدأ من السرّة بـ"لا إله" حتى يجعله منطبقاً على القول الأيمن المتعلق بنفسه ليرجع نفي ذلك إلى قطع تعلق الذاكر من مشتهيات ومألوفات النفس، ويبلغ "إلا الله" من بداية الحلق ويجعله منطبقاً على القلب وأن يكون مقصوده إثبات الوحدانية وانحصار المطلوبية في الذات الأحدية. إنَّ بعضهم يؤدي هذا الذكر بحركة الرأس والبدن قريباً من هيئة الدائرة المحسوسة، وبعضهم الآخر يكتفي بتصور الحركة، وهذه طريقة مشايخ النقشبندية، و يسمون هذا الذكر حمائلياً وهيكلياً} ثم يذكر النراقي طرق وأساليب الذّكر وهي ذاتها تماماً طرق وأساليب ما أورده مهدي بحر العلوم في رسالة "السير والسلوك".

الجهة الثانية: إننا حتى لو قلنا بإن مهدي بحر العلوم وأحمد النراقي أخذا شكل طريقة الذكر من مصادر نقشبندية فإن هذه الطريقة مذكورة في مصادر أقدم أسندت هذه الطريقة إلى الإمام علي. فقد ورد في "لآلئ الأخبار" ج1، ص198، عن الإمام علي أنه قال:

{من أراد أن يشتغل بالذّكر فيغتسل ويتوب عن جميع المعاصي، فيغسل ثيابه، ويجلس في الخلوة مربعاً، مستقبلاً القبلة، واضعاً يديه، على ركبتيه، غامضاً عينيه، شارعاً بالتعظيم والقوة بحيث يطلع "لا إله إلا الله" من تحت السرّة، ويضرب على القلب بحيث يصل تأثيره على الأعضاء، مختفياً صوته كما قال الله تعالى ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ متفكّراً معناه في القلب حتى يحيط الذكر بجميع الأعضاء و يستغرق فيها، فإن

ورده وارد فينفيه بلا إله إلا الله ويطع محبته ويثبت الله، ويفرغ القلب عن الخيالات النفسانية ويشتغل بالمشاهدات الروحانية}.

فتكون هذه الرواية هي الاصل في الذّكر الصوفي والعرفاني وكل ما عداها مجرد تزويقات وتفريعات هامشية. وبهذا يسقط انتقاد محمد حسين الطهراني وجملة من الباحثين الذين فاتهم الرجوع إلى المصادر الأولى للارتقاء الروحي و المعرفة القلبية. ونظراً لشدة اختلاط هذه المسألة ستكون مادة لاجتهادات العارفين من الجيل الأخير، فكان لكل من السيد علي القاضي والعلّامة الطباطبائي والإمام الخميني وهاشم الحداد ومحمد سعيد الحبوبي وعبدالزهرة الكرعاوي ومحمد صادق الصدر، وحسن زاده آملي، رأي خاص وأسلوب معين. وقد أكد الإمام الخميني على مسألة الذكر مرات عديدة في كتبه كافة، ومن ذلك قوله في كتاب "الاربعين":

{إن ذكر الحق والتذكر لذاته المقدس من صفات القلب، وإن القلب إذا تذكر ترتبت عليه ـ القلب ـ جميع الفوائد المذكورة للذكر، ولكن الأفضل أن يعقب الذكر القلبي، الذكر اللساني. وإن أفضل وأكمل مراتب الذكر كافّة هو الذكر الساري في نشأة مراتب الإنسانية، والجاري على ظاهر الإنسان وباطنه، سرّه وعلنه. فيكون الحق سبحانه مشهوداً في سرّ الوجود، وتكون الصورة الباطنية للقلب والروح، صورة تذكر المحبوب. ويطغى على الأعمال القلبية والقالبية ـ الظاهرية ـ التذكر لله سبحانه. وتنفتح الأقاليم السبعة الظاهرية، والممالك الباطنية، على ذكر الحق، وتتسخّر لتذكر الجميل المطلق. بل لو أن حقيقة الذكر تحوّلت إلى صورة باطنية للقلب، وانفتحت مملكة القلب على يديه ـ الذكر ـ لجرى

حكمه في كل الممالك والأقاليم ـ القوى الجسمية الظاهرية والباطنية ـ ولكانت حركة وسكون العين واللسان واليد والرجل، وأفعال كل القوى والجوارح مع ذكر الحق. ولم تقم ـ القوى الظاهرية والباطنية في جسم الإنسان ـ بإنجاز ما يخالف الوظائف الشرعية المقررة. فتكون حركاتها وسكناتها مبدوّة ومختومة بذكر الحق، وتَنْفُذُ (بِإِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا) في جميع أطراف المملكة ـ جسم الإنسان بما فيه القوى الظاهرية والباطنية ـ وفي النتيجة يتحول الإنسان إلى حقيقة الأسماء والصفات، بل إلى صورة اسم الله الأعظم، ومظهره. وهذه هي الغاية القصوى لكمال الإنسان ومنتهى رجاء أهل الله}[22].

وقد استفاد العلامة محمد حسين الطباطبائي في "رسالة الولاية" (ص66)، من رياضات تطوير التفكير وتدريبات الرياضة النفسية الحديثة، ليقدم صياغة حديثة لمسألة الذّكر "بأن تأخذ لنفسك مكاناً خالياً، لا يكون فيه شاغل زائد من النور والصوت والأثاث وغيرها. ثمّ تقعد قعوداً لا يشغلك بفعل زائد مع غمض العين. ثم تتوجّه إلى صورة ما خيالية، بأن تشخص بعين خيالك إلى صورة "أ" مثلاً، وتتنبّه لكل صورة خيالية تطرقك لتستعمل الإعراض عنه إلى صورة "أ" فإنك تجد في بادئ الأمر صوراً خيالية معترضة مزدحمة عندك مظلمة مشوشة، لا يتميّز كثير منها بعضها عن بعض، من أفكار اليوم و الليلة، ومقاصدك وإرادتك، حتى ربما تتيقظ بعد مضي نحو ساعة أنك في مكان كذا، أو مع

---

(22) الإمام الخميني، الاربعون حديثاً، دار التعارف ـ بيروت، 1996، ص326.

شخص كذا، أو في عمل كذا. هذا مع أنك قد شخصت ببصر خيالك نحو "أ"، وهذا التشويش يدوم معك مدة. ثم لو دمتَ على هذه التخلية أياماً، ترى بعد برهة أنّ الطوارق والخواطر تقلّ فتقل ويتنوّر الخيال، حتى كأنك ترى ما يخطر في قلبك مع هذه الخواطر ببصر الحسن، ثم تقلّ فتقل كل يوم تدريجاً، حتى لا يبقى مع صورة "أ" صورة أخرى البتة. ومن ذلك تعرف صحة ما قلنا إن الاشتغال بالمشاغل الدنيوية توجب نسيانك نفسك، والغفلة عما وراء هذه النشأة. وأن التخلص نحو الباطن، يحصل بالإعراض عن الظاهر، والإقبال إلى ما ورائه. وهذا هو الذّكر وهو الإشراف على الحق وهو آخر المفاتيح. واعلم أن الذّكر بهذا المعنى كثير الورود في الكتاب والسنّة. قال تعالى ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. وقال تعالى ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾. فمن المعلوم أن الشدة لا يوصف به الذّكر اللفظي". والتخلص من درووب المعرفة الذهنية ضروري لكون الإنسان لا يستطيع أن يتصور ويستوعب موجوداً مغايراً لكل الصفات البشرية، إذ كيف يمكن للمخلوق البشري الذي يصل إلى المعرفة بأدوات وقدرات بشرية، أن يصل إلى أمرٍ ليس فيه أية صفة بشرية؟!.

لهذا يقول محمد مجتهد الشبستري في كتابه "قراءة بشرية للدين" (ص99)، إنه حينما سأل العلامة الطباطبائي: كيف

يستطيع الإنسان أن يفهم الإله الذي هو غير الإنسان من جميع الجهات؟ فتبسم ابتسامة لطيفة و أجاب: إنّ هذا الأمر محال.

أما بالنسبة للشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر، فإنَّ العبادة بكل أشكالها القديمة الثابتة أو المعاصرة المتحركة، هي عبارة عن إدامة للذِّكر، خصوصاً وإنَّ عامل الزمن يجعل الإنسان يبتعد شيئاً فشيئاً عن الحقيقة الدينية وزمن الرسالة، فهو إذن بحاجة إلى عملية تذكر دائمة للمثل الأعلى واستحضاره ذهناً وقلباً، على ما شرحه وفصله في كتابه "نظرة عامة في العبادات". وما دام للايمان درجات وللشرك والإلحاد درجات، كان لازماً أن يكون للذِّكر درجات تقابلها أيضاً. وبهذا يتكون جدل النسبي والمطلق في مجال الايمان والاخلاق والثابت والمتحول في مجال الفقه وعلم الاصول. وبهذا يكون للذِّكر دور تفعيل المسؤولية تجاه الذات وتجاه المعبود الحقيقي، حفظاً من الوقوع في قوى الوهم التي تخدع الإنسان بتحويل النسبي إلى مطلق. لأن العبادة مقاومة لنشاطات القوى الغريزية والنفسية . وهكذا تكون للذِّكر قوة التوجيه صوب طريق الغيب الحق للسيطرة على المشاعر والرغبات وإعادة تنظيمها تحت تصرف القوة العاقلة تمهيداً لسيطرة النفس المطمئنة.

وعلينا أن نلفت هنا إلى أنَّ التوصية بالعزلة والصمت، التي يؤكدها السيد مهدي بحر العلوم في رسالة السلوك هذه، وهي توصية قديمة نجدها في كتاب "الوصايا" لابن عربي وجملة من روايات أهل البيت، لا يمكن حملها على ظاهرها، فالسيد مهدي بحر العلوم كان ذا نشاط اجتماعي واسع خصوصاً وأنه مرجع

تقليد ورجل فتوى وفقه. كما أنَّ أهم الروايات التي تعرّضت لمسألة العزلة والصمت تعود إلى الإمام الصادق، وهو أوسع الائمة حركية. فالمسألة إذن، هي إما أن تُفسر بأنها قضية مرحلية للسالك تدل عليها سيرة الطباطبائي والإمام الخميني ومحمد صادق الصدر، الذين اعتزلوا وصمتوا فترة ثم ظهروا بقوة في المجتمع، حيث تكون العزلة والصمت تجميعاً للطاقة، أو باعتبار أنَّ العزلة أمر ورخصة من الله، والاختلاط والتصدي أمر ورخصة من الله أيضاً، أو نحيلِ معنى العزلة والصمت إلى صفة روحية وليس بدنية.

الفصل الثالث من القسم الثاني من كتاب رسالة "السير والسلوك"، مخصص لبيان آثار السلوك، وكأن الفصول السابقة تمثّل زراعة في أرض القلب، وهذا الفصل جاء لحصاد الثمر؛ تلك الفصول هي مقدمات، وهذا الفصل هو نتيجة، تلك الفصول أضاءت على كيفية حصول التجربة، وهذا الفصل جسّد نتيجة التجربة؛ هي تمثّل السفر، وهو يمثّل الوصول واللقاء.

وفي هذا الفصل عودة إلى لغة التشبيه والمماثلة، فنقرأ في مفتتحه:

{وأمّا آثار السلوك وفيوضاته، فممّا يراه السالك عياناً، ومن جملة آثاره حصول الانوار في القلب. وتبدأ في هيئة مصباح، ثمّ تستحيل شعلة، فكوكباً، فقمراً، فشمساً، ثمّ تأفل وتتجرّد عن اللون والشكل. وكثيراً ما تكون في هيئة برق يومض، وتكون أحياناً في هيئة مشكاة وقنديل، وهذان الاثنان يحصلان ـ أكثر ما يحصلان على إثر الفعل والمعرفة وسوابق الذكر}.

كما تحضر القراءة التأويلية بقوة للآيات القرآنية:

{وأحد بطون الآية الكريمة ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ شرح هذه المراحل، إذ إنّ الشخص الإنسانيّ يؤول في هذه الاحوال إلى مشكاة فيها "زجاجة" وهي القلب؛ وفي الزجاجة "مصباح"، وهو النور المذكور ؛ يصبح القلب بعد انتشاره كأنّه "كوكب درّيّ" يُوقَدُ نور الشجرة المباركة ذات النفع الكثير، وهي نورانيّة وروحانيّة ذِكر الله، لم يحصل من شرق ولا غرب، بل ظهر من طريق الباطن الذي لا شرق فيه ولا غرب ﴿وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ﴾ يعني: إذا لم يغفل عن ذِكر الله، إذ الغفلة توجب مقارنة الشيطان بـنـصّ: ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ﴾ والشيطان مخلوق من نار؛ ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ﴾، يزداد نورها حتّى تغدو بأجمعها نوراً}.

وهي لغة مطابقة لما سيقوم به الإمام الخميني في كتابه "تفسير القرآن" وكتاب "الآداب المعنوية للصلاة".

أما الفصل الرابع فهو أشبه بسيرة روحية للمؤلف يعرض فيها رأيه واجتهاده في مسألة الذكر. فالصوفي والعارف وإن كان فرداً إلا أنه غصن من شجرة، وجزء من كل. فالتصوّف هو دولة اخوانية، وسيرة كبرى يكون فيها كل عارف وصوفي كلمة في سطر من سطور هذه السيرة الذهنية الروحية المستمرة. ومن هنا سوف تكون رسالة "لب اللباب" للعلّامة الطباطبائي تكملة لكتاب مهدي بحر العلوم، وتكون شخصية الطباطبائي سيرة مُكّملة لحياة رجال الله. فقام العلّامة الطباطبائي بتعميق حضور الآيات القرآنية والروايات في الدرس الفلسفي والعرفاني فكتب "الميزان في تفسير

القرآن" و"علي والفلسفة الإلهية" وتعليقه على بحار الأنوار، ورسالة "لب اللباب" التي هي شرح وتعليق على رسالة مهدي بحر العلوم في "السير والسلوك". وبهذا تمت تنحية الكتب الدراسية لابن عربي وغيره واستبدالها بحضور نصوص شيعية، أي إن الطباطبائي قد عاد بقوة إلى نسق حيدر الآملي. يقول صاحب "الشمس الساطعة" في مقدمة الكتاب:

{وكنتُ قد سألتُ العلّامة خلال هذه المدّة أن يُدرّسني شرح "الفصوص" للقيصري وشرحِ "منازل السائرين" للملّا عبدالرزّاق الكاشاني، فكان يعدني بذلك باستمرار، لكنّ الحديث كان يدور ـ بدلاً عنها ـ عن آيات القرآن وشرحها وتفصيلها، حتّى علمتُ في النهاية أنّه لا يمتلك رغبةً قويّة لتدريسها. بيد أنّه شرح دورة كاملة عن "السير والسلوك" على نهج الرسالة المنسوبة لآية الله بحر العلوم، وكان ذلك محبّباً وشائقاً لنا}.

وقد استطاع العلّامة الطباطبائي المحافظة على توازن عالم الوحدة حيث العروج للتوحيد الذاتي والتخلص من عالم الخيال كلياً، وبين عالم الكثرة حيث الاختلاط بالعوام والتفرغ لتدريس الطلبة والتلاميذ. ونجد هنا ثمة عنصراً مشتركاً بين الإمام الخميني والعلّامة الطباطبائي ومحمد باقر الصدر، وهو عنصر اليتم، فهل لليتم دور هنا في إذكاء العاطفة وجعل تصعيد الشعور الديني جزءاً من محاولة الموازنة في الشخصية في عملية تعويض سيكولوجية؟!

لقد اولى العلّامة الطباطبائي مسألة اتحاد الشريعة والطريقة والحقيقة عناية خاصة، وبهذا كان تجديد الفلسفة يلتقي مع تحديث إعادة البحث النقلي والروائي مع محاضرات العرفان والتصوّف.

وعلى هذا الاساس اهتم الطباطبائي بملا صدرا لكونه الرجل الذي بلغت لديه هذه المسألة حد الكمال والنضج، لأنه وكما يقول صاحب الشمس الساطعة : فلقد أثبت صدرالمتألّهين في كتبه، ومن بينها "الاسفار الاربعة" و"المبدأ والمعاد" و"العرشيّة" وكثير من رسائله الاخرى، أن ليس هناك من تفاوت أو مغايرة بين الشرع الذي يحكي عن الواقع وبين النهج الفكري والشهود الوجداني، وإنَّ هذه المصادر الثلاثة تنبع من عين واحدة، وإنَّ كلّا منها يؤيّد الآخر ويدعمه. وكانت هذه أكبر خدمة قدّمها هذا الفيلسوف لعالم الوجدان ولعالم الفلسفة ولعالم الشرع، فجميع السبل مُشرعة أمام ذوي القابلية للكمال ولقبول الفيوضات الربّانيّة، وليس هناك من أبواب موصدة في وجوههم.

وقد وقف العلّامة بقوة ضد النزعة الاخبارية والاكتفاء بالنقل عن العقل. ولقد بيَّن في كتابه "الميزان في تفسير القرآن" وتعليقه على موسوعة بحار الانوار لشيخ الإسلام المجلسي، أنَّ النزعة اللاإخبارية قريبة من منطق "يكفينا كتاب الله"، وهي نزعة لا تدرك أنَّ روايات أهل البيت عليهم السلام مشحونة بالمطالب التوحيدية العميقة القائمة على الاستدلال والبرهان والنظر، ولا يمكن بالتالي للإنسان الجاهل بطرق الاستدلال أن يفهم منها شيئاً :

{ذلك لأنّ الائمّة المعصومين عليهم السلام كان لهم تلامذة مختلفون وبيانات متفاوتة، بعضها بسيط يمكن فهمه من قبل العموم؛ لكنّ ما ورد في أصول العقائد ومسائل التوحيد كان، غالباً، غامضاً مبهماً، وكانوا يذكرونه لأفراد خاصّين من أصحابهم

من أهل المناظرة والاستدلال. وكان تلامذتهم يردون البحث والكلام مع الخصوم على أساس ترتيب القياسات البرهانيّة. فكيف يمكن، والحال هذه، تحصيل اليقين دون الاستناد إلى العقل والمسائل العقليّة، ودون ترتيب القياسات الاقترانيّة والاستثنائيّة؟}[23].

يحدد العلّامة الطباطبائي باب بداية الدرب الصوفي من الأنا المنسي، لأنَّ تنبيه مدركات العلم الحصولي على مسألة النفس، ثم الوعي بحقيقتها الحضورية، يشكل أولى درجات سلم التوجه صوب عالم الاخلاص والخلوص. ويعتمد الطباطبائي في هذه المسألة على عناصر الشعور والخبرة الداخلية، وهذا متطابق مع منهج الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر في اتكاله على الوجدانية في مثل هذه البحوث، فيقول العلّامة الطباطبائي، بطريقته التقليدية في البيان والتعبير:

"إنا لا نشك في أنا نجد من أنفسنا مشاهدة معنى نحكي عنه: بأنا، ولا نشك أن كل إنسان هو مثلنا في هذه المشاهدة التي لا نغفل عنه حينا من أحيان حيوتنا وشعورنا، وليس هو شيئاً من أعضائنا، وأجزاء بدننا التي نشعر بها بالحس أو بنحو من الاستدلال كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر واللمس ونحو ذلك، وأعضائنا الباطنة التي عرفناها بالحسّ والتجربة، فإنا ربما نغفل عن كل واحد منها وعن كل مجموع

---

(23) محمد الحسين الطهراني، الشمس الساطعة، فصل: منهج العلّامة الطباطبائي.

منها حتى عن مجموعها التام الذي نسميه بالبدن، ولا نغفل قط عن المشهود الذي نعبر عنه: بأنا، فهو غير البدن وغير أجزائه. وأيضاً لو كان هو البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه: أو خاصة من الخواص الموجودة فيها ـ وهي جميعا مادية، ومن حكم المادة التغير التدريجي وقبول الانقسام والتجزي ـ لكان مادياً متغيراً وقابلاً للانقسام وليس كذلك فإن كل أحد إذا رجع إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لنفسه، وذكر ما كان يجده من هذه المشاهدة منذ أول شعوره بنفسه وجده معني مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تعدد وتغير، كما يجد بدنه وأجزاء بدنه، والخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة، في مادتها وشكلها، وسائر أحوالها وصورها، وكذا وجده معنى بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزيء، كما يجد البدن، وأجزاءه وخواصه ـ وكل مادة وأمر مادي كذلك ـ فليست النفس هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه، سواء أدركناه بشيء من الحواس أو بنحو من الاستدلال، أو لم ندرك، فإنها جميعاً مادية كيفما فرضت، ومن حكم المادة التغير، وقبول الانقسام، والمفروض أن ليس في مشهودنا المسمى بالنفس شيء من هذه الاحكام، فليست النفس بمادية بوجه. وأيضاً هذا الذي نشاهده، نشاهده أمراً واحداً بسيطاً ليس فيه كثرة من الاجزاء ولا خليط من خارج بل هو واحد صرف، فكل إنسان يشاهد ذلك من نفسه ويرى أنه هو وليس بغيره. فهذا المشهود أمر مستقل في نفسه، لا ينطبق عليه حد المادة ولا يوجد فيه شيء من أحكامها اللازمة، فهو جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن نحو تعلق يوجب

اتحاداً ما له بالبدن وهو التعلق التدبيري وهو المطلوب. وقد أنكر تجرد النفس جميع الماديين، وجمع من الالهيين من المتكلمين، والظاهريين من المحدثين، واستدلوا على ذلك، وردوا ما ذكر من البرهان بما لا يخلو عن تكلف من غير طائل. قال الماديون: إن الابحاث العلمية على تقدمها وبلوغها اليوم إلى غاية الدقة في فحصها وتجسسها لم تجد خاصة من الخواص البدنية إلا وجدت علتها المادية، ولم تجد أثراً روحياً لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى تحكم بسببها بوجود روح مجردة. قالوا: وسلسلة الاعصاب تؤدي الإدراكات إلى العضو المركزي وهو الجزء الدماغي على التوالي وفي نهاية السرعة، ففيه مجموعة متحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها ولا يدرك بطلان بعضها، وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها، ونحكي عنها بأنا، فالذي نرى أنه غير جميع أعضائنا صحيح إلا أنه لا يثبت أنه غير البدن وغير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالي والتوارد لا نغفل عنه، فإن لازم الغفلة عنه على ما تبين بطلان الاعصاب ووقوفها عن أفعالها وهو الموت، والذي نرى أنه ثابت، صحيح، لكنه لا من جهة ثباته وعدم تغيره في نفسه بل الأمر مشتبه على المشاهدة من جهة توالي الواردات الإدراكية وسرعة ورودها، كالحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه وهو مملوء دائماً، فما فيه من الماء يجده الحس واحداً ثابتاً، وهو بحسب الواقع لا واحد ولا ثابت، وكذا يجد عكس الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحداً ثابتاً وليس واحدا ثابتا بل هو كثير متغير تدريجاً بالجريان

التدريجي الذي لأجزاء الماء فيه، وعلى هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرى في النفس. قالوا: فالنفس التي يقام البرهان على تجردها من طريق المشاهدة الباطنية هي في الحقيقة مجموعة من خواص طبيعية، وهي الإدراكات العصبية التي هي نتائج حاصلة من التأثير والتأثر المتقابلين بين جزء المادة الخارجية، وجزء المركب العصبي، ووحدتها وحدة اجتماعية لا وحدة واقعية حقيقية. أقول: أما قولهم: إن الابحاث العلمية المبتنية على الحس والتجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح، ولا وجدت حكماً من الأحكام غير قابل التعليل إلا بها فهو كلام حق لا ريب فيه، لكنه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أقيم البرهان على وجودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادة إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، وإثبات ما هو من سنخها، وكذا الخواص والادوات المادية التي نستعملها لتتميم التجارب المادية إنما لها أن تحكم في الامور المادية، وأما ما وراء المادة والطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود، وليس من شأنه كما عرفت أن يجد ما بين المادة التي هي موضوعها، ولا بين أحكام المادة وخواصها التي هي نتائج بحثها أمراً مجرداً خارجاً عن سنخ المادة وحكم الطبيعة. والذي جرأهم على هذا النفي زعمهم أن المثبتين لهذه النفس المجردة إنما أثبتوها لعثورهم على أحكام حيوية من وظائف الاعضاء ولم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا النفس المجردة لتكون موضوعاً مبدئياً لهذه

الافاعيل، فلما حصل العلم اليوم على عللها الطبيعية لم يبق وجه للقول بها، نظير هذا الزعم ما زعموه في باب إثبات الصانع. وهو اشتباه فاسد، فإن المثبتين لوجود هذه النفس لم يثبتوها لذلك ولم يسندوا بعض الافاعيل البدنية إلى البدن فيما علله ظاهرة، وبعضها إلى النفس فيما علله مجهولة، بل أسندوا الجميع إلى العلل البدنية بلا واسطة وإلى النفس بواسطتها، وإنما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن إسناده إلى البدن البتة وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته كما مر. وأما قولهم: إن الآنية المشهودة للانسان علي صفة الوحدة هي عدة من الإدراكات العصبية الواردة على المركز على التوالي وفي نهاية السرعة ـ ولها وحدة اجتماعية ـ فكلام لا محصل له ولا ينطبق عليه الشهود النفساني البتة، وكأنهم ذهلوا عن شهودهم النفساني هذا فعدلوا عنه إلى ورود المشهودات الحسية إلى الدماغ واشتغلوا بالبحث عما يلزم ذلك من الآثار التالية. وليت شعري إذا فرض أن هناك أموراً كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها البتة، وهذه الامور الكثيرة التي هي الإدراكات أمور مادية ليس وراءها شيء آخر إلا نفسها، وإن الأمر المشهود الذي هو النفس الواحدة هو عين هذه الإدراكات الكثيرة، فمن أين حصل هذا الواحد الذي لا نشاهد غيره؟ ومن أين حصلت هذه الوحدة المشهودة فيها عيانا؟ والذي ذكروه من وحدتها الاجتماعية كلام أشبه بالهزل منه بالجد فإن الواحد الاجتماعي هو كثير في الواقع من غير وحدة، وإنما وحدتها في الحس أو الخيال كالدار الواحدة والخط الواحد مثلاً، لا في نفسه، والمفروض في محل كلامنا أن الإدراكات والشعورات الكثيرة في نفسها هي شعور

واحد عند نفسها، فلازم قولهم إن هذه الإدراكات في نفسها كثيرة لا ترجع إلى وحدة أصلاً، وهي بعينها شعور واحد نفساني واقعاً، وليس هناك أمر آخر له هذه الإدراكات الكثيرة، فيدركها على نعت الوحدة كما يدرك الحاسة أو الخيال المحسوسات أو المتخيلات الكثيرة المجتمعة على وصف الوحدة الاجتماعية، لأنّ المفروض أن مجموع الإدراكات الكثيرة في نفسها هي نفس الإدراك النفساني الواحد في نفسه، ولو قيل: إن المدرك ها هنا، أي الجزء الدماغي، يدرك الإدراكات الكثيرة على نعت الوحدة كان الاشكال بحاله، لأنّ المفروض أنَّ إدراك الجزء الدماغي نفس هذه الإدراكات الكثيرة المتعاقبة بعينها، لا أن للجزء الدماغي قوة إدراك تتعلق بهذه الإدراكات كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية وانتزاعها منها صوراً حسية، فأفهم ذلك. والكلام في كيفية حصول الثبات والبساطة في هذا المشهود الذي هو متغير متجزىء في نفسه كالكلام في حصول وحدته. مع أن هذا الفرض أيضاً ـ أعني أن تكون الإدراكات الكثيرة المتوالية المتعاقبة مشعورة بشعور دماغي على نعت الوحدة ـ نفسه فرض غير صحيح، فما شأن الدماغ والقوة التي فيه، والشعور الذي لها، والمعلوم الذي عندها، وهي جميعاً أمور مادية، ومن شأن المادة والمادي الكثرة، والتغير، وقبول الانقسام، وليس في هذه الصورة العلمية شيء من هذه الاوصاف والنعوت، وليس غير المادة والمادي هناك شيء. وقولهم: إن الأمر يشتبه على الحس أو القوة المدركة، فيدرك الكثير المتجزىء المتغير واحداً بسيطاً ثابتاً غلط واضح، فإن الغلط والاشتباه من الامور النسبية التي

تحصل بالمقايسة والنسبة، لا من الامور النفسية، مثال ذلك أننا نشاهد الاجرام العظيمة السماوية صغيرة كالنقاط البيض، ونغلط في مشاهدتنا هذه، على ما تبينه البراهين العلمية، وكثير من مشاهدات حواسنا إلا أن هذه الاغلاط إنما تحصل وتوجد إذا قايسنا ما عند الحس مما في الخارج، من واقع هذه المشهودات، وأما ما عند الحس في نفسه فهو أمر واقعي كنقطة بيضاء لا معنى لكونه غلطاً البتة. والأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل فإن حواسنا وقوانا المدركة إذا وجدت الامور الكثيرة المتغيرة المتجزية على صفة الوحدة والثبات والبساطة كانت القوى المدركة غالطة في إدراكها مشتبهة في معلومها بالقياس إلى المعلوم الذي في الخارج، وأما هذه الصورة العلمية الموجودة عند القوة فهي واحدة ثابتة بسيطة في نفسها البتة، ولا يمكن أن يقال للأمر الذي هذا شأنه: إنه مادي لفقده أوصاف المادة العامة. فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الحجة التي أوردها الماديون من طريق الحس والتجربة إنما ينتج عدم الوجدان، وقد وقعوا في المغالطة بأخذ عدم الوجود (وهو مدعاهم) مكان عدم الوجدان، وما صوروه لتقرير الشهود النفساني المثبت لوجود أمر واحد بسيط ثابت تصوير فاسد لا يوافق، لا الاصول المادية المسلمة بالحس والتجربة، ولا واقع الأمر الذي هو عليه في نفسه. وأما ما افترضه الباحثون في علم النفس الجديد في أمر النفس وهو أنه الحالة المتحدة الحاصلة من تفاعل الحالات الروحية، من الإدراك والإرادة والرضا والحب وغيرها المنتجة لحالة متحدة مؤلفة فلا كلام لنا فيه، فإن لكل باحث أن يفترض موضوعاً ويضعه موضوعاً

لبحثه، وإنما الكلام فيه من حيث وجوده وعدمه في الخارج والواقع مع قطع النظر عن فرض الفارض وعدمه، وهو البحث الفلسفي كما هو ظاهر على الخبير بجهات البحث. وقال قوم آخرون من نفاة تجرد النفس من المليين: إن الذي يتحصل من الامور المربوطة بحياة الإنسان كالتشريح والفيزيولوجي أن هذه الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة والسلولات التي هي الاصول في حياة الإنسان وسائر الحيوان وتتعلق بها، فالروح خاصة وأثر مخصوص فيها، لكل واحد منها أرواح متعددة، فالذي يسميه الإنسان روحاً لنفسه ويحكي عنه بأنا مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على نعت الاتحاد والاجتماع؛ ومن المعلوم أن هذه الكيفيات الحيوية والخواص الروحية تبطل بموت الجراثيم والسلولات وتفسد بفسادها فلا معنى للروح الواحدة المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدني. غاية الأمر أن الاصول المادية المكتشفة بالبحث العلمي لما لم تف بكشف رموز الحياة كان لنا أن نقول: إنَّ العلل الطبيعية لا تفي بإيجاد الروح فهي معلولة لموجود آخر وراء الطبيعة، وأما الاستدلال على تجرد النفس من جهة العقل محضاً فشيء لا يقبله ولا تصغي إليه العلوم اليوم لعدم اعتمادها على غير الحس والتجربة، هذا. اقول: وأنت خبير بأن جميع ما أوردناه على حجة الماديين وارد على هذه الحجة المختلقة من غير فرق ونزيدها أنها مخدوشة أولاً: بأن عدم وفاء الاصول العلمية المكتشفة إلى اليوم ببيان حقيقة الروح والحياة لا ينتج عدم وفائها أبداً ولا عدم انتهاء هذه الخواص إلى العلل المادية في نفس الأمر على جهل منا، فهل

هذا مغالطة وضع فيها العلم بالعدم مكان عدم العلم؟ وثانياً: بأن استناد بعض حوادث العالم ـ وهي الحوادث المادية ـ إلى المادة، وبعضها الآخر وهي الحوادث الحيوية إلى أمر وراء المادة ـ وهو الصانع ـ قول بأصلين في الايجاد، ولا يرتضيه المادي ولا الإله، وجميع أدلة التوحيد تبطله. وهنا إشكالات أخر أوردوها على تجرد النفس مذكورة في الكتب الفلسفية والكلامية غير أن جميعها ناشئة عن عدم التأمل والامعان فيما مر من البرهان، وعدم التثبت في تعقل الغرض منه، ولذلك أضربنا عن إيرادها، والكلام عليها، فمن أراد الوقوف عليها فعليه بالرجوع إلى مظانها، والله الهادي (بحث أخلاقي) علم الاخلاق (وهو الفن الباحث عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميز الفضائل منها من الرذائل ليستكمل الإنسان التحلي والاتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الافعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني) يظفر ببحثه أن الاخلاق الإنسانية تنتهي إلى قوى عامة ثلاثة فيه هي الباعثة للنفس على اتخاذ العلوم العملية التي تستند وتنتهي إليها افعال النوع وتهيئتها وتعبيتها عنده، وهي القوى الثلاث: الشهوية والغضبية والنطقية الفكرية، فإن جميع الاعمال والافعال الصادرة عن الإنسان إما من قبيل الافعال المنسوبة إلى جلب المنفعة كالاكل والشرب واللبس وغيرها، وإما من الافعال المنسوبة إلى دفع المضرة كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله ونحو ذلك، وهذه الافعال هي الصادرة عن المبدأ الغضبي كما أن القسم السابق عليها صادر عن المبدأ الشهوي، وإما من الاعمال

المنسوبة إلى التصور والتصديق الفكري، كتأليف القياس وإقامة الحجة وغير ذلك، وهذه الافعال صادرة عن القوة النطقية الفكرية، ولما كانت ذات الإنسان كالمؤلفة، المركبة من هذه القوى الثلاث التي باتحادها وحصول الوحدة التركيبية منها تصدر أفعال خاصة نوعية، ويبلغ الإنسان سعادته التي من أجلها جعل هذا التركيب، فمن الواجب لهذا النوع أن لا يدع قوة من هذه القوى الثلاث تسلك مسلك الافراط أو التفريط، وتميل عن حاق الوسط إلى طرفي الزيادة والنقيصة، فإنَّ في ذلك خروج جزء المركب عن المقدار المأخوذ منه في جعل أصل التركيب، وفي ذلك خروج المركب عن كونه ذاك المركب ولازمه بطلان غاية التركيب التي هي سعادة النوع. وحد الاعتدال في القوة الشهوية ـ وهي استعمالها على ما ينبغي كماً وكيفاً ـ يسمى عفة، والجانبان في الافراط والتفريط الشره والخمود، وحد الاعتدال في القوة الغضبية هي الشجاعة والجانبان التهور والجبن، وحد الاعتدال في القوة الفكرية تسمي حكمة والجانبان الجربزة والبلادة، وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات ملكة رابعة هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة، وهي إعطاء كل ذي حق من القوي حقه، ووضعه في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيهما الظلم والانظلام. فهذه أصول الاخلاق الفاضلة أعني: العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، ولكل منها فروع ناشئة منها راجعة بحسب التحليل إليها، نسبتها إلى الاصول المذكورة كنسبة النوع إلى الجنس، كالجود والسخاء، والقناعة والشكر، والصبر والشهامة، والجرأة والحياء، والغيرة والنصيحة، والكرامة

والتواضع، وغيرها، هي فروع الاخلاق الفاضلة المضبوطة في كتب الاخلاق (وهاك شجرة تبين أصولاً وتفرع فروعها) وعلم الاخلاق يبين حد كل واحد منها ويميزها من جانبيها في الافراط والتفريط، ثم يبين أنها حسنة جميلة ثم يشير إلى كيفية اتخاذها ملكة في النفس من طريقي العلم والعمل، أعني الاذعان بأنها حسنة جميلة، وتكرار العمل بها حتى تصير هيئة راسخة في النفس. مثاله أن يقال إنَّ الجبن إنما يحصل من تمكن الخوف من النفس، والخوف إنما يكون من أمر ممكن الوقوع وعدم الوقوع، والمساوي بين الطرفين يقبح ترجيح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، والإنسان العاقل لا ينبغي له ذلك فلا ينبغي للانسان أن يخاف. فإذا لقن الإنسان نفسه هذا القول ثم كرر الاقدام والورود في المخاوف والمهاول زالت عنه رذيلة الخوف، وهكذا الأمر في غيره من الرذائل والفضائل. فهذا ما يقتضيه المسلك الأول على ما تقدم في البيان وخلاصته إصلاح النفس وتعديل ملكاتها لغرض الصفة المحمودة والثناء الجميل. ونظيره ما يقتضيه المسلك الثاني، وهو مسلك الانبياء وأرباب الشرائع، وإنما التفاوت من حيث الغرض والغاية، فإن غاية الاستكمال الخلقي في المسلك الأول الفضيلة المحمودة عند الناس والثناء الجميل منهم، وغايته في المسلك الثاني السعادة الحقيقية للانسان وهو استكمال الايمان بالله وآياته، والخبر الأخروي وهي سعادة وكمال في الواقع لا عند الناس فقط، ومع ذلك فالمسلكان يشتركان في أن الغاية القصوى والغرض فيها الفضيلة الإنسانية من حيث العمل. وأما المسلك الثالث المتقدم بيانه فيفارق الأولين بأن

الغرض فيه ابتغاء وجه الله لا اقتناء الفضيلة الإنسانية، ولذلك ربما اختلفت المقاصد التي فيه مع ما في المسلكين الأولين، فربما كان الاعتدال الخلقي فيه غير الاعتدال الذي فيهما وعلى هذا القياس، بيان ذلك أن العبد إذا أخذ إيمانه في الاشتداد والازدياد انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربه، واستحضار أسمائه الحسنى، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين ولا تزال تزيد نفسه انجذاباً، وترقى مراقبة حتى صار يعبد الله كأنه يراه وأن ربه يراه، ويتجلي له في مجالي الجذبة والمراقبة والحب، فيأخذ الحب في الاشتداد لأن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ (البقرة: 165)، وصار يتبع الرسول في جميع حركاته وسكناته لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول من آثاره وآياته، كما أن العالم أيضاً آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتد هذا الحب ثم يشتد حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه فإن هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن إلا أنه وجد أن ما عنده أنموذج يحكي ما عنده من كمال لا ينفد وجمال لا يتناهى وحسن لا يحد، فله الحسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لان كل ما سواه آية له ليس له إلا ذلك، والآية لا نفسية لها، وإنما هي حكاية تحكي صاحبها، وهذا العبد قد استولى سلطان الحب على قلبه، ولا يزال يستولي، ولا ينظر إلى شيء إلا لأنه آية من آيات ربه، وبالجملة فينقطع حبه عن كل شيء إلى ربه، فلا يحب شيئاً إلا لله سبحانه وفي الله سبحانه. وحينئذ

يتبدل نحو إدراكه وعمله فلا يرى شيئاً إلا ويرى الله سبحانه قبله ومعه، وتسقط الاشياء عنده من حيز الاستقلال فما عنده من صور العلم والإدراك غير ما عند الناس لانهم إنما ينظرون إلى كل شيء من وراء حجاب الاستقلال، بخلافه، هذا من جهة العلم، وكذلك الأمر من جهة العمل فانه إذا كان لا يحب إلا لله فلا يريد شيئاً إلا لله وابتغاء وجهه الكريم، ولا يطلب ولا يقصد ولا يرجو ولا يخاف، ولا يختار، ولا يترك، ولا ييأس ولا يستوحش، ولا يرضى، ولا يسخط إلا لله وفي الله فتختلف أغراضه مع ما للناس من الاغراض، وتتبدل غاية أفعاله فانه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل ويقصد الكمال لأنه فضيلة انسانية، ويحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانيه. وأما الآن يريد وجه ربه، ولا هم له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما همه ربه، وزاده ذل عبوديته، ودليله حبه. روت لي أحاديث الغرام صبابه بإسنادها عن جيرة العلم الفرد. وحدثني مر النسيم عن الصبا، عن الدوح عن وادي الغضا، عن ربى نجد. عن الدمع، عن عيني القريح عن الجوى، عن الحزن، عن قلبي الجريح، عن الوجد، بأن غرامي والهوى قد تحالفا على تلفي حتى أوسد في لحدي. وهذا البيان الذي أوردناه وإن آثرنا فيه الاجمال والاختصار لكنك إن أجدت فيه التأمل وجدته كافياً في المطلوب، وتبين أن هذا المسلك الثالث يرتفع فيه موضوع الفضيلة والرذيلة، وتتبدل فيه الغاية والغرض، أعني الفضيلة الإنسانية إلى غرض واحد، وهو وجه الله، وربما اختلف نظر هذا

المسلك مع غيره فصار ما هو معدود في غيره فضيلة رذيلة فيه وبالعكس. بقي هنا شيء وهو أن ها هنا نظرية أخرى في الاخلاق تغاير ما تقدم، وربما عدّت مسلكاً آخر، وهي أن الاخلاق تختلف أصولاً وفروعاً باختلاف الاجتماعات المدنية لاختلاف الحسن والقبح من غير أن يرجع إلى أصل ثابت قائم على ساق، وقد ادعى أنها نتيجة النظرية المعروفة بنظرية التحول والتكامل في المادة. قالوا: إن الاجتماع الإنساني مولود جميع الاحتياجات الوجودية التي يريد الإنسان أن يرفعها بالاجتماع، ويتوسل بذلك، إلى بقاء وجود الاجتماع الذي يراه بقاء وجود شخصه، وحيث إنَّ الطبيعة محكومة لقانون التحول والتكامل كان الاجتماع أيضاً متغيراً في نفسه، ومتوجهاً في كل حين إلى ما هو أكمل وأرقى، والحسن والقبح ـ وهما موافقة العمل لغاية الاجتماع أعني الكمال وعدم موافقته له ـ لا معنى لبقائهما على حال واحد، وجمودهما على نهج فارد، فلا حسن مطلقاً، ولا قبح مطلقاً، بل هما دائماً نسبيان مختلفان باختلاف الاجتماعات بحسب الامكنة والازمنة، وإذا كان الحسن والقبح نسبيين متحولين وجب التغير في الاخلاق، والتبدل في الفضائل والرذائل، ومن هنا يستنتج أن الاخلاق تابعة للمرام القومي الذي هو وسيلة إلى نيل الكمال المدني والغاية الاجتماعية، لتبعية الحسن والقبح لذلك، فما كان به التقدم والوصول إلى الغاية والغرض كان هو الفضيلة وفيه الحسن، وما كان يدعو إلى الوقوف والارتجاع كان هو الرذيلة، وعلى هذا فربما كان الكذب والافتراء والفحشاء والشقاوة والقساوة والسرقة والوقاحة حسنة وفضيلة إذا وقعت في طريق

المرام الاجتماعي، والصدق والعفة والرحمة رذيلة قبيحة إذا أوجب الحرمان عن المطلوب. هذه خلاصة هذه النظرية العجيبة التي ذهب إليها الاشتراكيون من الماديين، والنظرية غير حديثة، على ما زعموا، فقد كان الكلبيون من قدماء اليونان ـ على ما ينقل ـ على هذا المسلك، وكذا المزدكيون (وهم أتباع مزدك الذي ظهر بايران على عهد كسرى ودعا إلى الاشتراك) كان عملهم على ذلك، ويعهد من بعض القبائل الوحشية بإفريقية وغيرهم. وكيف كان فهو مسلك فاسد والحجة التي أقيمت على هذه النظرية فاسدة من حيث البناء والمبنى معاً. توضيح ذلك: أنا نجد كل موجود من هذه الموجودات العينية الخارجية يصحب شخصية تلازمه، ويلزمها أن لا يكون الموجود بسببه عين الموجود الآخر ويفارقه في الوجود، كما أن وجود زيد يصحب شخصية ونوع وحدة لا يمكن معها أن يكون عين عمرو، فزيد شخص واحد، وعمرو شخص آخر، وهما شخصان اثنان، لا شخص واحد، فهذه حقيقة لا شك فيها، وهذا غير ما نقول: إن عالم المادة موجود ذو حقيقة واحدة شخصية فلا ينبغي أن يشتبه الأمر. وينتج ذلك: أن الوجود الخارجي عين الشخصية، لكن المفاهيم الذهنية تخالف الموجود الخارجي في هذا الحكم فان المعنى كيف ما كان يجوز العقل أن يصدق على أكثر من مصداق واحد كمفهوم الإنسان ومفهوم الإنسان الطويل، ومفهوم هذا الإنسان القائم أمامنا، وأما تقسيم المنطقيين المفهوم إلى الكلي والجزئي، وكذا تقسيمهم الجزئي إلى الاضافي والحقيقي فإنما هو تقسيم بالاضافة والنسبة، إما نسبه أحد المفهومين إلى الآخر وإما نسبته

إلى الخارج، وهذا الوصف الذي في المفاهيم ـ وهو جواز الانطباق على أكثر من واحد ـ ربما نسميه بالاطلاق كما نسمي مقابلة بالشخصية أو الوحدة. ثم الموجود الخارجي (ونعني به الموجود المادي خاصة) لما كان واقعاً تحت قانون التغير والحركة العمومية كان لا محالة ذا امتداد منقسماً إلى حدود وقطعات، كل قطعة منها تغاير القطعة الاخرى مما تقدم عليها أو تأخر عنها، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بوجودها، إذ لولا ذلك لم يصدق معنى التغير والتبدل لأن أحد شيئين إذا عدم من أصله، والآخر وجد من أصله لم يكن ذلك تبدل هذا من ذاك، بل التبدل الذي يلازم كل حركة إنما يتحقق بوجود قدر مشترك في الحالين جميعاً. ومن هنا يظهر أن الحركة أمر واحد بشخصه يتكثر بحسب الاضافة إلى الحدود، فيتعين بكل نسبة قطعة تغاير القطعه الاخرى، وأما نفس الحركة فسيلان وجريان واحد شخصي، ونحن ربما سمينا هذا الوصف في الحركة إطلاقاً في مقابل النسب التي لها إلى كل حد حد، فنقول: الحركة المطلقة بمعنى قطع النظر عن إضافتها إلى الحدود. ومن هنا يظهر أن المطلق بالمعنى الثاني أمر واقعي موجود في الخارج، بخلاف المطلق بالمعنى الأول، فإن الاطلاق بهذا المعنى وصف ذهني لموجود ذهني، هذا. ثم إنا لا نشك أنَّ الإنسان موجود طبيعي ذو أفراد وأحكام وخواص وأنَّ الذي توجده الخلقة هو الفرد من أفراد الإنسان دون مجموع الافراد، أعني الاجتماع الإنساني إلا أنَّ الخلقة لما أحست بنقص وجوده، واحتياجه إلى استكمالات لا تتم له وحده، جهزه بأدوات وقوى تلائم سعيه للاستكمال في ظرف الاجتماع وضمن الافراد

المجتمعين؛ فطبيعة الإنسان الفرد مقصود للخلقه أولاً وبالذات والاجتماع مقصود لها ثانياً وبالتبع. وأما حقيقة أمر الإنسان مع هذا الاجتماع الذي تقتضيه وتتحرك إليه الطبيعة الإنسانية إن صح إطلاق الاقتضاء والعلية والتحرك في مورد الاجتماع حقيقة فإن الفرد من الإنسان موجود شخصي واحد بالمعنى الذي تقدم من شخصيته ووحدته، وهو مع ذلك واقع في الحركة، متبدل متحول إلى الكمال، ومن هنا كانت كل قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، وهو مع ذلك ذو طبيعة سيالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة في الفرد محفوظة بالتوالد والتناسل واشتقاق الفرد من الفرد ـ وهي التي نعبّر عنها بالطبيعة النوعية ـ فإنها محفوظة بالافراد وإن تبدلت وعرض لها الفساد والكون، بمثل البيان الذي مرّ في خصوص الطبيعة الفردية؛ فالطبيعة الشخصية موجوده متوجهة إلى الكمال الفردي، والطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال. وهذا الاستكمال النوعي لا شك في وجوده وتحققه في نظام الطبيعة، وهو الذي نعتمد عليه في قولنا: إن النوع الإنساني مثلاً متوجه إلى الكمال، وإن الإنسان اليوم أكمل وجوداً من الإنسان الأولي، وكذا ما تحكم به فرضية تحول الانواع، فلولا أن هناك طبيعة نوعية خارجية محفوظة في الافراد أو الانواع مثلاً لم يكن هذا الكلام إلا كلاماً شعرياً. والكلام في الاجتماع الشخصي القائم بين أفراد قوم أو في عصر أو في محيط، ونوع الاجتماع القائم بنوع الإنسان المستمر باستمراره والمتحول بتحوله (لو صح أن الاجتماع كالإنسان المجتمع حال

خارجي لطبيعة خارجية!) نظير القول في طبيعة الإنسان الشخصية والنوعية في التقييد والاطلاق. فالاجتماع متحرك متبدل بحركة الإنسان وتبدله وله وحدة من بادئ الحركة إلى أين توجه بوجود مطلق ـ وهذا الواحد المتغير بواسطة نسبته وإضافته إلى كل حد تصير قطعة قطعة، وكل قطعة شخص واحد من أشخاص الاجتماع، وأشخاص الاجتماع مستندة في وجودها إلى أشخاص الإنسان كما، أن مطلق الاجتماع بالمعنى الذي تقدم مستند إلى مطلق الطبيعة الإنسانية، فإنِ حكم الشخص شخص الحكم وفرده، وحكم المطلق مطلق الحكم (لا كلي الحكم، فلسنا نعني الاطلاق المفهومي فلا تغفل) ونحن لا نشك أن الفرد من الإنسان وهو واحد له حكم واحد باق ببقائه، إلا أنه متبدل بتبدلات جزئية بحسب التبدلات الطارئة على موضوعه الذي هو الإنسان، فمن أحكام الإنسان الطبيعي أنه يتغذى ويفعل بالارادة ويحس ويتفكر ـ وهو موجود مع الإنسان وباق ببقائه ـ وإن تبدل طبق تبدله في نفسه، وكذلك الكلام في أحكام مطلق الإنسان الموجود بوجود أفراده. ولما كان الاجتماع من أحكام الطبيعة الإنسانية وخواصها فمطلق الاجتماع (نعني به الاجتماع المستمر الذي أوجدته الطبيعة الإنسانية المستمرة من حين وجد الإنسان الفرد إلى يومنا هذا) من خواص النوع الإنساني المطلق موجود معه باق ببقائه، وأحكام الاجتماع التي أوجدها واقتضاها هي مع الاجتماع موجودة بوجوده، باقية ببقائه، وإن تبدلت بتبدلات جزئية مع انحفاظ الاصل مثل نوعها، وحينئذ صح لنا أن نقول: إن هناك أحكاماً اجتماعية باقية غير متغيرة، كوجود مطلق الحسن والقبح، كما أن

نفس الاجتماع المطلق كذلك، بمعنى أن الاجتماع لا ينقلب إلى غير الاجتماع كالانفراد وإن تبدل اجتماع خاص إلى آخر خاص، والحسن المطلق والخاص كالاجتماع المطلق والخاص بعينه. ثم إنا نرى أن الفرد من الإنسان يحتاج في وجوده وبقائه إلى كمالات ومنافع يجب له أن يجتلبها ويضمها إلى نفسه، والدليل على هذا الوجوب احتياجه في جهات وجوده وتجهيز الخلقة له بما يقوى به على ذلك، كجهاز التغذي وجهاز التناسل مثلاً، فعلى الإنسان أن يقدم عليه، وليس له أن لا يقدم قطعاً بالتفريط فإنه يناقض دليل الوجوب الذي ذكرناه، وليس له أن يقدم في باب من أبواب الحاجة بما يزيد على اللازم بالافراط، مثل أن يأكل حتى يموت، أو يمرض، أو يتعطل عن سائر قواه الفعالة، بل عليه أن يتوسط في جلب كل كمال أو منفعة، وهذا التوسط هي العفة، وطرفاه الشره والخمود، وكذلك نرى الفرد في وجوده وبقائه متوسطاً بين نواقص وأضداد ومضار لوجوده يجب عليه أن يدفعها، والدليل عليه الاحتياج والتجهيز في نفسه، فيجب عليه المقاومة والدفاع عمّا ينبغي من التوسط، من غير إفراط يضاد سائر تجهيزاته أو تفريط يضاد الاحتياج والتجهيز المربوطين، وهذا التوسط هي الشجاعة، وطرفاها التهور والجبن ونظير الكلام جار في العلم ومقابليه أعني الجربزة والبلادة، وفي العدالة ومقابليها وهما الظلم والانظلام. فهذه أربع ملكات وفضائل تستدعيها الطبيعة الفردية المجهزة، بأدواتها: العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة ـ وهي كلها حسنة ـ لان معنى الحسن الملائمة لغاية الشيء وكماله وسعادته، وهي جميعاً ملائمة مناسبة لسعادة الفرد بالدليل الذي

تقدم ذكره، ومقابلاتها رذائل قبيحة، وإذا كان الفرد من الإنسان بطبيعته وفي نفسه على هذا الوصف فهو في ظرف الاجتماع أيضاً على هذا الوصف، وكيف يمكن أن يبطل الاجتماع ـ وهو من أحكام هذه الطبيعة ـ سائر أحكامها الوجودية؟ وهل هو إلا تناقض الطبيعة الواحدة، وليس حقيقة الاجتماع إلا تعاون الافراد في تسهيل الطريق إلى استكمال طبائعهم وبلوغها إلى غاية أمنيتها؟ وإذا كان الفرد من الإنسان في نفسه وفي ظرف الاجتماع على هذا الوصف، فنوع الإنسان في اجتماعه النوعي أيضاً كذلك، فنوع الإنسان في اجتماعه يستكمل بالدفاع بقدر ما لا يفسد الاجتماع وباجتلاب المنافع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعلم بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعدالة الاجتماعية ـ وهي إعطاء كل ذي حق حقه، وبلوغه حظه الذي يليق به دون الظلم والانظلام ـ وكل هذه الخصال الاربع فضائل بحكم الاجتماع المطلق يقضي الاجتماع الإنساني بحسنها المطلق ويعد مقابلاتها رذائل ويقضي بقبحها. فقد تبين بهذا البيان: أن في الاجتماع المستمر الإنساني حسناً وقبحاً لا يخلو عنهما قط وأن أصول الاخلاق الاربعة فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً، والطبيعة الإنسانية الاجتماعية تقضي بذلك، وإذا كان الأمر في الاصول على هذا النحو فالفروع المنتهية بحسب التحليل إليها حكمها في القبول ذلك، وإن كان ربما يقع اختلاف ما في مصاديقها من جهة الانطباق على ما سنشير إليه. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك وجه سقوط ما نقلنا من قولهم من أمر الاخلاق وهاك بيانه. أما قولهم: إن الحسن والقبح المطلقين غير

موجودين، بل الموجود منهما النسبي من الحسن والقبح وهو متغير مختلف باختلاف المناطق والازمنة والاجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الاطلاق المفهومي بمعنى الكلية والاطلاق الوجودي بمعنى استمرار الوجود، فالحسن والقبح المطلقان الكليان غير موجودين في الخارج لوصف الكلية والاطلاق، لكنهما ليسا هما الموجبين لما نقصده من النتيجة، وإما الحسن والقبح المطلقان المستمران بمعنى استمرارهما حكمين للاجتماعِ ما دام الاجتماعِ مستمراً باستمرار الطبيعة فهما كذلك، فإن غاية الاجتماع سعادة النوع، ولا يمكن موافقة جميع الافعال الممكنة والمفروضة للاجتماع كيفما فرض، فهناك أفعال موافقة ومخالفة دائماً، وهناك حسن وقبح دائماً. وعلى هذا فكيف يمكن أن يفرض اجتماع كيفما فرض ولا يعتقد أهله أن من الواجب أن يعطي كل ذي حق حقه أو أن جلب المنافع بقدر ما ينبغي واجب أو أن الدفاع عن مصالح الاجتماع بقدر ما ينبغي لازم، أو أن العلم الذي تتميز به منافع الإنسان من غيرها فضيلة حسنة؟ وهذه هي العدالة والعفة، والشجاعة، والحكمة التي ذكرنا أن الاجتماع الإنساني كيفما فرض لا يحكم إلا بحسنها وكونها فضائل إنسانية، وكذا كيف يتيسر لاجتماع أن لا يحكم بوجوب الانقباض والانفعال عن التظاهر بالقبيح الشنيع، وهو الحياء من شعب العفة أو لا يحكم بوجوب السخط وتغير النفس في هتك المقدسات وهضم الحقوق، وهو الغيرة من شعب الشجاعة، أو لا يحكم بوجوب الاقتصار على ما للانسان من الحقوق الاجتماعية، وهو القناعة أو لا يحكم بوجوب حفظ النفس في موقعها الاجتماعي

من غير دحض الناس وتحقيرهم بالاستكبار والبغي بغير الحق، وهو التواضع؟ وهكذا الأمر في كل واحد من فروع الفضائل. وأما ما يزعمونه من اختلاف الانظار في الاجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل وصيرورة الخلق الواحد فضيلة عند قوم، رذيلة عند آخرين في أمثلة جزئية، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الاجتماعي بأن يعتقد قوم بوجوب اتباع الفضيلة الحسنة وآخرون بعدم وجوبه، بل من جهة الاختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه. مثل إن الاجتماعات التي كانت تديرها الحكومات المستبدة كانت تري لعرش الملك الاختيار التام في أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وليس ذلك لسوء ظنهم بالعدالة بل لاعتقادهم بأنه من حقوق السلطنة والملك فلم يكن ذلك ظلماً من مقام السلطنة بل إيفاء بحقوقه الحقة بزعمهم. ومثل أن العلم كان يعير به الملوك في بعض الاجتماعات، كما يحكى عن ملة فرنسا في القرون الوسطى، ولم يكن ذلك لتحقيرهم فضيلة العلم، بل لزعمهم أن العلم بالسياسة وفنون إدارة الحكومة يضاد المشاغل السلطانية. ومثل أن عفة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء من النساء وكذا الغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل كالقناعة والتواضع أخلاق لا يذعن بفضلها في بعض الاجتماعات، لكن ذلك منهم لان اجتماعهم الخاص لا يعدها مصاديق للعفة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، لا لأن هذه الفضائل ليست فضائل عندهم. والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم، فهم يمدحون عفة الحاكم في (حكمه والقاضي في قضائه، ويمدحون الاستحياء من مخالفة القوانين، ويمدحون الغيرة

للدفاع عن الاستقلال والحضارة وعن جميع مقدساتهم، ويمدحون القناعة بما عينه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لأئمتهم وهداتهم في الاجتماع. وأما قولهم: بدوران الاخلاق في حسنها مدار موافقتها لغاية المرام الاجتماعي واستنتاجهم ذلك من دوران حسنها مدار موافقة غاية الاجتماع ففيه مغالطة واضحة فإن المراد بالاجتماع الهيئة الحاصلة من عمل مجموع القوانين التي قررتها الطبيعة بين الافراد المجتمعين ولا محالة تكون موصلة إلى سعادتهم لولا الاخلال بانتظامها وجريها، ولا محالة لها أحكام: من الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، والمراد بالمرام مجموع الفرضيات التي وضعت لايجاد اجتماع على هيئة جديدة بتحميلها على الافراد المجتمعين، أعني أن الاجتماع والمرام متغايران بالفعلية والقوة، والتحقق وفرض التحقق، فكيف يصير حكم أحدهما عين حكم الآخر، وكيف يكون الحسن والقبح، والفضيلة والرذيله التى عينها الاجتماع العام باقتضاء من الطبيعة الإنسانية متبدلة إلى ما حكم به المرام الذي ليس الا فرضاً من فارض؟ ولو قيل: أن لا حكم الاجتماع العام الطبيعي من نفسه، بل الحكم للمرام، وخاصة إذا كانت فرضية متلائمة لسعادة الافراد عاد الكلام السابق في الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، وأنها تنتهي بالآخرة إلى اقتضاء مستمر من الطبيعة. على ان ها هنا محذوراً آخر وهو أن الحسن والقبح وسائر الاحكام الاجتماعية ـ وهى التى تعتمد عليها الحجة الاجتماعية وتتألف منها الاستدلالات ـ لو كانت تابعة للمرام، ومن الممكن بل الواقع تحقق مرامات مختلفة متناقضة متباينة أدى ذلك إلى ارتفاع الحجة المشتركة

المقبولة عند عامة الاجتماعات، ولم يكن التقدم والنجاح حينئذ إلا للقدرة والتحكم، وكيف يمكن أن يقال إنَّ الطبيعة الإنسانية ساقت أفرادها إلى حياة اجتماعية لا تفاهم بين أجزائها ولا حكم يجمعها إلا حكم مبطل لنفس الاجتماع ؟ وهل هذا إلا تناقض شنيع في حكم الطبيعة واقتضائها الوجودي}[24].

وبهذا يكون الإسلام قد تميز بمسألتين في نظر العلّامة الطباطبائي: المسألة الأولى هي مركزية بحث النفس والثانية خصوصية مفهوم التوحيد. وحينما ندقق في عرض العلّامة الطباطبائي للمسألتين نجد أنهما مترابطتان بوشيجة لايمكن فصل إحداهما عن الأخرى. فمرتبة التوحيد بالصرافة لايوجد عليها دليل نفسي وبرهاني قبل ظهور الإسلام، مع أنَّ التوحيد وفق هذه المرتبة، أي كون الله هو الوجود المحض الخالص الذي لا يمكن أن يكون في قباله آخر أو مماثل، لأن أي تكثّر في الوجود معناه الخروج عن الصرّافة. فكل مافرضناه ثانياً عاد أولاً، هو التوحيد الحقيقي، لكن تحريفات رجال الدين والمؤسسات السلطوية هي التي حرّفت مضمون التوحيد، الأمر الذي ينتهي إلى كون وحدة الوجود هي أساس مشترك للأديان كافة وأنَّ الإسلام هو التطور الأعلى لهذه المسألة.

ويقرر العلّامة مسألة التوحيد من خلال تقرير التمعن بخطب نهج البلاغة للإمام علي بن ابي طالب الذي قرر أنَّ التوحيد هو انقطاع لكل صفة لواصف؛ فالتوحيد فطرة الدين الأولى، والإنسان

---

(24) الميزان في تفسير الميزان، ج1، ص364 ـ 382.

يطلب الكمال، وتاريخه وحضارته تقلبات بين مصاديق مختلفة تجهد في التقرب للمصداق الحقيقي، حيث إنَّ الجميع يطلب الحبيب الكامل الصفات حسب لغة الإمام الخميني في الآداب المعنوية للصلاة، أو يطلب المثل الأعلى حسب لغة الشهيد باقر الصدر في "نظرة عامة في العبادات"، لكن التوحيد على الرغم من اتساع حضوره لدى جميع الناس هو في جوهره مطلب غامض ودقيق وليس في متناول جميع العقول ادراكه. التوحيد فطرة، لكن الفطرة ليست مستوى واحد بل مراتب مختلفة ومتنوعة، وهي فكرة خارجة عن أي مؤثرات خارجية يونانية أو مسيحية أو فارسية أو هندية، وهي من خصوصيات التراث الشيعي الخالص لأهل البيت الذين ترعرعوا بين احضان الوحي وتعاليم النبوة من منهلها الأول ونبعها الصافي القريب:

{لذلك تري المأثور من كلام الفلاسفة الباحثين في مصر القديمة واليونان واسكندريّة وغيرهم ممن بعدهم يعطي **الوحدة العدديّة**، حتّى صرّح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب "الشفاء"، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممّن بعده إلى حدود الالف من الهجرة النبويّة.

وأمّا أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العدديّةأيضاً، في حين أنّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامّة؛ فهذا ما يتحصّل من كلمات أهل البحث في هذه المسألة. فالذي بيّنه القرآن الكريم من معني التوحيد أوّل خطوة خُطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أنّ أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثمّ

الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة عنهم لا ترى فيها أثراً من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلاليّ. ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها الّا ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه أفضل السلام خاصّة، فإنّ كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها، على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثمّ ما وقع في كلام الفلاسفة الإسلاميين بعد الالف الهجري، وقد صرّحوا بأنّهم إنما استفادوا من كلامه عليه السلام}[25].

وبهذا قدم لنا الطباطبائي أحد أجمل بيانات مسألة التوحيد وأكثرها دقة. كما تتحقق لدينا، ولأول مرة، نظرية وحدة الوجود بعيداً عن نسق ابن عربي والأفلاطونية وتيارات الغنوص، ومن دون حاجة لمنهج التأويل ومشكلاته؛ لأول مرة تتم وحدة الوجود اعتماداُ على الظهور القرآني نفسه وبواسطة الادوات التفسيرية والاستدلالية البسيطة وبشكلها الأول، يحدثنا الطباطبائي في هذا التقرير وهذه الصياغة الفذّة:

{لا يرتاب الباحث المتعمق في المعارف الكلية أن مسألة التوحيد من أبعدها غوراً، وأصعبها تصوراً وإدراكاً، وأعضلها حلاً لارتفاع كعبها عن المسائل العامة العامية التى تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التى تألفها النفوس، وتعرفها القلوب. وما هذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به للتنوع الفكري الذي

---

(25) محمد الحسين الطهراني، الشمس الساطعة، فصل "خطب امير المؤمنين عليه السلام في شأن ذات الحق بالصرافة".

فطر عليه الإنسان من اختلاف أفراده من جهة البنية الجسمية واداء ذلك إلى اختلاف أعضاء الإدراك في أعمالها، ثم تأثير ذلك الفهم والتعقل من حيث الحدة والبلادة، والجودة والرداءة، والاستقامة والانحراف. فهذا كله مما لا شك فيه، وقد قرر القرآن هذا الاختلاف في موارد من آياته الكريمة(..) ومن أظهر مصاديق هذا الاختلاف الفهمي اختلاف أفهام الناس في تلقّي معنى توحده تعالى لما في أفهامهم من الاختلاف العظيم والنوسان الوسيع في تقرير مسألة وجوده تعالى على ما بينهم من الاتفاق على ما تعطيه الفطرة الإنسانية بإلهامها الخفي وإشارتها الدقيقة(..) والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العددية عن الإله جل ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بتميز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التى تقهره، والمقدرية التى تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماء واحداً غير الماء الواحد الذي في الاناء الآخر، وإنما صار ماءً واحداً يتميز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنما صار إنساناً واحداً لانه مسلوب عنه ما للانسان الآخر، ولولا ذلك لم يأت للانسانية الصادقة على هذا وذاك أن تكون واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد. فمحمدودية الوجود هي التى تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً ثم بانسلاب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألف كثرة عددية كما عند عروض صفة الاجتماع بوجه. وإذ كان الله سبحانه قاهراً غير مقهور، وغالباً لا يغلبه شيء البتة كما يعطيه التعليم القرآني لم تتصور في

حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ (الرعد: 16)، وقال: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ (يوسف: 39-40)، وقال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (ص: 65)، وقال: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (الزمر: 4). والآيات بسياقها ـ كما ترى ـ تنفي كل وحدة مضافة إلى كثرة مقابلة لها سواء أكانت وحدة عددية كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين فإن هذا الفرد مقهور بالحد الذي يحده به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قباله، أو كانت وحدة نوعية أو جنسية أو أي وحدة كلية مضافة إلى كثرة من سنخها كالإنسان الذي هو نوع واحد مضاف إلى الانواع الكثيرة الحاصلة منه ومن الفرس والبقر والغنم وغيرها فإنه مقهور بالحد الذي يحده به ما يناظره من الانواع الاخرى، وإذ كان تعالى لا يقهره شيء في شيء البتة من ذاته ولا صفته ولا فعله وهو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه بطلان، وهو الحي لا يخالطه موت، والعليم لا يدب إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والملك من غير أن يملك منه شيء، والعزيز الذي لا ذل له، وهكذا. فله تعالى من كل كمال محضه، وإن شئت زيادة تفهم وتفقه لهذه الحقيقة القرآنية فافرض أمراً متناهياً وآخر غير متناه تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي حيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي

دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه حيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به، ثم انظر في ذلك إلى ما يفيده قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ ([فصلت: 53-54). وهذا هو الذي يدل عليه عامة الآيات الواصفة لصفاته تعالى الواقعة في سياق الحصر أو الظاهر فيه كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ (طه: 8)، وقوله: ويعلمون أن الله هو الحق المبين (النور: 25)، وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (المؤمن: 65)، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (الروم: 54)، وقوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: 165)، وقوله: ﴿الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ (التغابن: 1)، وقوله: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (يونس: 65)، وقوله: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ (البقرة: 147)، وقوله: ﴿أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: 15)، إلى غير ذلك من الآيات. فالآيات ـ كما ترى ـ تنادي بأعلى صوتها أن كل كمال مفروض فهو لله سبحانه بالاصالة، وليس لغيره شيء إلا بتمليكه تعالى له ذلك من غير أن ينعزل عما يملكه ويملكه كما ننعزل نحن معاشر الخليقة عما ملكناه غيرنا. فكلما فرضنا شيئاً من الاشياء ذا شيء من الكمال في قباله تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً عاد ما بيده من معنى الكمال لله سبحانه محضاً، وهو الحق الذي يملك كل شيء، وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئاً قال

تعالى: ﴿وَلَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا وَلَا يَمۡلِكُونَ مَوۡتٗا وَلَا حَيَوٰةٗ وَلَا نُشُورٗا﴾ (الفرقان: 3). وهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العددية. إذ لو كان واحداً عددياً أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الاحاطة بغيره من الموجودات صح للعقل أن يفرض مثله الثاني له سواء أكان جائز التحقق في الخارج أو غير جائز التحقق، وصح عند العقل أن يتصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع، وليس كذلك. فهو تعالى واحد، بمعنى أنه من الوجود حيث لا يحد بحد حتى يمكن فرض ثانٍ له فيما وراء ذلك الحد، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (سورة التوحيد) فإن لفظ أحد إنما يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قباله يقال: "ما جاءني أحد" وينفى به أن يكون قد جاء الواحد وكذا الاثنان والاكثر وقال تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾ (التوبة: 6)، فشمل الواحد والاثنين والجماعة ولم يخرج عن حكمه عدد، وقال تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾ فشمل الواحد وما وراءه، ولم يشذ منه شاذ. فاستعمال لفظ أحد في قوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في الاثبات من غير نفي ولا تقييد بإضافة أو وصف يفيد أن هويته تعالى حيث يدفع فرض من يماثله في هويته بوجه سواء أكان واحداً أو كثيراً فهو محال بحسب الفرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج. ولذلك وصفه تعالى أولاً بأنه صمد، وهو المصمت الذي لا جوف له ولا مكان خالياً فيه، وثانياً بأنه لم يلد، وثالثاً بأنه لم

يولد، ورابعاً بأنه لم يكن له كفواً أحد، وكل هذه الاوصاف مما يستلزم نوعاً من المحدودية والانعزال. وهذا هو السر في عدم وقوع توصيفات غيره تعالى عليه حق الوقوع والاتصاف قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ (الصافات: 160)، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (طه: 110) فإن المعاني الكمالية التى نصفه تعالى بها أوصاف محدودة، وجلت ساحته سبحانه عن الحد والقيد، وهو الذي يرومه النبي ﷺ في كلمته المشهورة: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"}[26].

وهذه المنزلة من التوحيد تجعل للعرفاء والسالكين في الإسلام منزلة وأفقاً مفتوحاً أوسع بكثير من تجارب الامم السالفة بما فيهم الانبياء ونخبة تلك الامم، لأنهم لم يدركوا من التوحيد سوى توحيد الاسماء والصفات. يقول، في هذا الصدد، العلّامة الطباطبائي بلغة لا تخلو من نشوة الزهو والفرح بهذا العطاء الرباني الخاص بهذه الأمة، حيث تمكّن علماؤها من الوصول إلى مقامات روحية جديدة غير مسبوقة مثل مقام الهجرة العظمى والجهاد الأعظم وغيرها، والتي لا يمكن الوصول إليها بدون هذا العمق الخاص في قضية التوحيد:

{إنَّ الكمالات التي ذكرت إلى الآن، وبُيِّنَت آثارها وعلائمها بالتقريب، هي فيوضات ـ من جانب ربّ العزّة ـ تختصّ بأُمَّة

(26) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص86 ـ90.

خاتم الانبياء والمرسلين محمّد بن عبدالله ﷺ. فسالكو الأمم السالفة والشرائع السابقة كانت كمالاتهم محدودة، حيث كان بمقدورهم أن يشاهدوا أسماء وصفات الربّ فقط، وذلك بعد حصول الفناء والذوبان، وما كان يخطر في أذهانهم ما هوأعلى من هذا. وسرُّ ذلك أنَّ منتهى معارفهم كلمة **لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَهُ** وحاصلها شهود الذات الجامعة لجميع الصفات الكماليّة والجماليّة، ولكنَّ سالكي أُمَّة الرسول الاكرم ﷺ هم في مرحلة أعلى من هذه بكثير، وقد ساروا إلى مراحل أبعد لا يمكن بيانها وشرحها، وسبب ذلك أنَّ جميع التعاليم الإسلامية تعود إلى كلمة "اللَهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَف".

وبناء على هذا فإنَّ المراحل التي يطويها السالك المسلم سوف تنتهي تلقائيّاً إلى حدّ لا يقبل البيان والوصف، وذلك لارتباط السلوك بالكلمة المباركة "اللَهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ". لهذا فإنَّ الانبياء السالفين أنفسهم لم يكونوا يتصوّرون شيئاً فوق مقام شهود الاسماء والصفات الإلهيّة ليُحَلِّقوا بطائر هممهم إلى ذلك العشّ، ولذلك كانوا يتوسّلون بالولاية المعنويّة والروحيّة ـ للرسول الاكرم وأمير المؤمنين والصدّيقة الطاهرة والائمّة الاطهار ـ عندما كانت تحيط بهم البلايا الدنيويّة، فيجدون الخلاص. وهذا هو مقام الولاية المعنويّة الكبري الذي كان يدفع الهموم والغموم عن الانبياء.

وهذا المقام وإن كان معلوماً عندهم إجمالاً، وعلى أساسه كانوا يتوسّلون بمقامات الاطهار العالية، ولكنّ كيفيّته وخصائصه

بقيت مجهولة لديهم إلى أواخر حياتهم عليهم السلام. نعم يستفاد من القرآن الكريم حصول حالتين للنبيّ إبراهيم عليه السلام ـ لكن لا على نحو الدوام ـ استطاع فيهما أن يشهد الحقائق العالية والفيوضات الكاملة، وسيتحقّق هذا المقام في المنزل الآخر}[27].

وهكذا يلتقي الأنا المنسي مع التوحيد بالصرافة لتشكيل المنهج العرفاني القائم على معرفة النفس التي هي مرآة لمعرفة الرب، وفق صياغة قرآنية متينة غير مسبوقة قبل العلّامة الطباطبائي التي يقول عنها هو إنها مأخوذة من استاذه علي القاضي. وهذه المعرفة عتبتها المُمهدة هي المراقبة التي تتكون من العناصر المذكورة ذاتها في رسالة السلوك لمهدي الحائري، أعني الصمت والجوع والسهر ودوام الذِّكر.. الخ. لذا ليس غريباً بعد هذا الارتباط البنيوي أن يكون العلّامة الطباطبائي يخص السيد ابن طاووس ومهدي بحر العلوم بالتنويه والاجلال. فالأول حافظ على تراث قرب النوافل للائمة والثاني وضع منهجاً عملياً ونظرياً متناسقاً، وكلاهما كان يهتم بالعرفان من جهة المراقبة، وهو أمر شبيه بمنهج الميرزا الملكي التبريزي استاذ الإمام الخميني، الذي كتب حول الموضوع كتابه المعروف بالمراقبات، الذي كتب عنه الطباطبائي تقريظاً مليئاً بالتواضع والاطراء:

{وكان المرحوم الاستاذ [الطباطبائي] يبجّل كثيراً عالمين من

---

(27) محمد الحسين الطهراني، رسالة " لب اللباب"، عنوان: مزية سالكي امة الإسلام على سالكي بقية الامم.

علماء الإسلام ويُشيد بمقامهما بإعظام، الأول السيّد الاجلّ علي بن طاووس، أعلى الله تعالى مقامه الشريف، وكان يولي أهميّة لكتابه "الإقبال" وكان يدعوه سيّد أهل المراقبة.

والثانيالسيّد مهدي بحر العلوم أعلى الله تعالى مقامه؛ وكان يمتدح كثيراً طريقته في العيش وسلوكه العلميّ والعمليّ ومراقباته. وكان ينقل تكراراً أمر تشرّفه والسيّد ابن طاووس بلقاءإمام العصرأرواحنا فداه، وكان مُعجباً بانعدام هوى النفس لديهما، وبأمر مجاهداتهما في سبيلِ نيلِ المقصود، وبكيفيّة معيشتهما وسعيهما واهتمامهما بتحصيل رضا الله تعالى، وكان ينظر اليهما نظرة تجليل وتكريم وإعظام. وكان يُعني به رسالة "السير والسلوك" المنسوبة لبحرالعلوم ويُوصي بقراءتها، وقام لعدّة مرّات ببيانها وشرحها وتبسيطها ببعض التفصيل للرفقاء الخاصّين من الطلبة المتحمّسين والمتحرّرين، من طلّاب الحقّ ولقاء الله}[28].

فمنهج المراقبة هو الذي يمكن المريد الفناء بالنفس كي يبقى بالرب، ما دام الرب واحداً قاهراً لكل ما يمكن أن يفرض معه، فهو الواحد الذي لامقابل له ولا مثيل، وما دامت النفس علماً حضورياً ما أن نتذكره حتى نجده وجوداً مرآتياً عاكساً للوجود الحقيقي. فالعلم بحقيقة العبودية للنفس بكونها فناء، يفتح القلب على واقع الربوبية بكونها بقاء، حسب الرواية عن الإمام الصادق، التي افتتحنا بها كتابنا هذا. فالسير والسلوك بهذا تعتمد على رشحات الباطن وبصيرة الضمير، واستقرار حقيقة السير في الذهن

(28) الشمس الساطعة، فصل "المنهج العرفاني للعلّامة الطباطبائي".

بواسطة مقدمات الدليل العقلي والقرآني، وفي القلب بواسطة الانضباط النفسي. وهكذا تكون دوائر العقل والقلب والشرع متلازمة في عوالم العلم الحصولي وعوالم العروج النفسي والصوفي التي غايتها الله وحده؛ فالعارف لا يلتفت حتى إلى الجنة لكونها من عالم الكثرة وليس من عالم الوحدة. ومعنى هذا أنَّ الفناء في الذات ليس مستحيلاً أو ممكناً وإنما هو واجب، حيث لا هو إلا هو. وعلينا ان نشدد على أربع ملاحظات مهمة هنا تخص بيانات العلّامة الطباطبائي في "الشمس الساطعة":

1 ـ يبدي العلّامة الطباطبائي صرامة منهجية فلا يقبل لغة التمثيل والمجاز امثال ذوبان حبة السّكر وقطر الماء، ورق الزجاج ورقة الخمرة.. الخ وتقريبات ابن عربي في مسألة الفناء وتأويل آية (ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) ومسألة الاعيان الثابتة وغيرها، ويعتبر أن جملة المسائل صحيحة لكن لا يمكن الاستدلال عليها وفق الطريق المشهورة في كتب التصوّف.

2 ـ ويقف العلّامة الطباطبائي هنا لعرض فكرة عبدالكريم الجيلي حول الفناء المطلق، في كتابه "الإنسان الكامل" والتعليق عليها. ولفت الانتباه إلى طريقة بعض المتصوّفة في استخدام الآيات القرآنية على أساس مطالبهم الذوقية .

3 ـ إن مناقشة العلّامة الطباطبائي لمسألة الاعيان الثابتة قريبة جداً من طرح الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر لمسألة كون لوح الواقع أوسع من لوح الوجود. وحقيقة أننا لا يمكن أن نفرض أنَّ باقر الصدر لم يكن لديه اطلاع على كتابات العلّامة الطباطبائي (إن لم نقل يوجد دليل على العكس) وبالتالي ثمة استفادة وبعض

التأثر في هذا الموضوع.

4 ـ يهتم العلّامة الطباطبائي بمسألة وقف عندها مهدي بحر العلوم، وتعد محور رسالته في "السير والسلوك"، أعني مسألة الفرق بين المخلِصين والمُخَلصين. وهذا أمر جعله العلّامة الطباطبائي محوراً لرسالة "لب اللباب" بشكل واضح.

إنَّ أول أمر نقرأه في رسالة "لب اللباب"، هو الأنا المنسي. الذي يبدو مطموراً تحت رمال الشهوات والانشغالات اليومية وصراعاتها مع كثرة الطبيعة والمجتمع، حيث الجميع محتاج فلا يوجد طرف غني بالكامل عن الآخرين. في هذا الخضم يكون التوجه نحو تحصيل الجذبة المتعالية لأجل التوجه نحو المطلق. وهنا يدخل الإنسان إلى عالم المجاهدة والانفراد بالسلوك، ولن يستطيع التخلص من الكثرة حتى بعد الانتصار على سجن الطبيعة والمجتمع لأن قوة الخيال سوف تستمر في اثارة المعوقات والمشاكل. وتأتي تحذيرات الطباطبائي من الخيال والوهم هنا متقاربة مع وصايا الإمام الخميني في كتاب "أربعون حديثاً"، وملاحظات محمد باقر الصدر حول خطر الوهم في التوجه إلى المثل المحدود بدل المطلق .

ومنذ البداية ينكشف أن رسالة "لب اللباب" تحاول أن تولي المراقبة مساحة أكبر، وأن تخلطها بالحب والعشق الإلهي، على خلاف رسالة "السير والسلوك" التي هي شبه محايدة في هذا الموضوع، لكون آخرين يفضلون الاقتراب الأول إلى الله عن طريق الرهبة والخوف كما فعل الملكي التبريزي في كتاب "المراقبات"، بينما حاول الإمام الخميني في جميع كتبه الوصول

إلى حل جامع ومتوازن بين منهج الخوف والرهبة ومنهج الانجذاب والحب. العلّامة الطباطبائي منذ البدء ينجرف بقوة إلى لغة العشق والجذبة، فهو ابتدأ بطلب المريد لاسم الودود وانتهي بالتعمق بمسألة الحب:

{وعلى أثر المراقبة الشديدة والاهتمام بها تسطع أنوار الحبّ والعشق في ضمير السالك، لانَّ حبّ الجمال والكمال لدى الإنسان أمر فطريّ على الإطلاق، وقد خمر في جبلته وأُودع في ذاته، إلّا أنَّ حبّ المادّة والتعلّق بالكثرات يصبح حجاباً للعشق الفطريّ فلا يدع هذا النور الازليّ يظهر فيه. وبالمراقبة تضعف هذه الحجب شيئاً فشيئاً إلى أن تزول في النهاية، فيظهر ذلك الحبّ والعشق الفطريّ ليقود الإنسان إلى مبدأ الجمال والكمال. ويعبّر عن هذه المراقبة في اصطلاح العارفين بالمدام}[29].

وإذا كنا في رسالة مهدي بحر العلوم لم نتعرف على مسألة التجرد والموت الاختياري إلا بعد مراحل متعددة ومقدمات كثيرة، فإن رسالة "لب اللباب" تكتفي بصفحات قليلة ليجد القارئ نفسه وجهاً لوجه أمام هذه المسألة، وذلك لمحورية مفهوم القتل هذا في الله في الجيل الاخير للتصوّف، وهي محورية تشكلت بقوة على يد السيد علي القاضي. وإن كان العلّامة الطباطبائي انتقد هذا المفهوم ولم يعدّه مرحلة مفصلية في عملية المجاهدة، لأن التجرد بالموت الاختياري هو تجرد جزئي مقيد، بخلاف التجرد التام:

---

(29) محمد الحسين الطهراني، رسالة "لب اللباب"، عنوان آثار المراقبة في وجود السالك.

{وليعلم أنَّ شهود الموجودات البرزخيّة ليس له ذلك القدر من الشرافة، بل الشرافة في رؤية النفس في عين التجرّد التامّ والكامل؛ لأنَّ النفس في هذه الحال تسطع بتمام حقيقتها المجرّدة فتُشاهد بصورة موجودة لم يحدّها زمان ولا مكان، بل تحيط بمشرق العالم ومغربه، وهذا الشهود ـ على خلاف شهود المراحل الأولى ـ ليس جزئيّاً، وإنما هو من قبيل إدراك المعاني الكلّيّة(...) وبعد عبور هذه المرحلة يوفّق السالك السعيد ـ على إثر الاهتمام بالمراقبة المتناسبة مع العوالم العلويّة ومقتضيات تلك المنازل والمراحل ـ لمشاهدة صفات الباري تعالى، أو إدراك أسماء الذات المقدّسة بنحو كلّيّ. وكم يحدث في هذه الحال أن ينتبه السالك فجأة إلى أنَّ جميع موجودات هذا العالم هي علم واحد، أو أنّه لا يوجد أبداً غير قدرة واحدة؛ هذا في مرحلة شهود الصفات، أمّا في مرحلة شهود الاسماء والتي هي أرفع درجة منها، يُلاحِظ السالك أنَّ الموجود في كلّ العوالم، عالم واحد وقادر واحد وحيّ واحد/رسالة "لب اللباب"، عنوان: مشاهدة السالك نفسه في جميع مختلف مراتب التجرد}.

ونجد اهتمام الطباطبائي بهذه المرتبة من التجرد في الحديث الذي ساقه الشيخ عبدالله جوادي آملي في مقدمة شرحه لكتاب "تمهيد القواعد" لابن تركه.

المسألة الأخرى الفارقة بين رسالة "السير والسلوك" ورسالة "لب اللباب" أنَّ الرسالة الأولى لم تظهر فيها شخصية المؤلف وحديثه عن تجاربه الروحية إلا في نهاية الكتاب وبشكل فني يخص بعض اختيارات الاوراد والإذكار فقط، أما في الرسالة

الثانية فشخصية المؤلف وتجاربه وتجارب أساتذته، في التجرد والفناء، تدخل بقوة منذ البداية. ويتسع الأمر ليشمل جملة من القصص والحكايات عن اشخاص لا نعرف أسماءهم ولا سند حقيقياً يربطنا بوثاقة النقل.

واثناء توسع الشرح وضرب الامثلة تتضح من جديد علاقة محمد حسين الطباطبائي بعبدالكريم الجيلي، حيث سبق أن ذكرنا كيف أنه أشار إليه بالتحديد فيما يتعلق بمسألة الفناء المطلق للموجودات، وذكر أنه طالع هذه المعلومات في كتاب الجيلي "الإنسان الكامل". وقد يكون شكل رسالة الطباطبائي غير الفني وهو أمر يخالف انضباطية المنهج في كتبه الأخرى، ومردها إلى أن هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات شفهية قام بعض تلاميذه بتدوينها، بخلاف أمر رسالة مهدي بحر العلوم، فهي رسالة مكتوبة.

ولعل أهم ملاحظة تقع لصالح رسالة الطباطبائي قياساً بكتاب مهدي العلوم، هو الاهتمام البالغ بالقرآن كوسيلة تقرب وجعل المأثورات عن النبي وأهل البيت في المقام الأول في أوراد المريد وإذكاره.

ولعل جملة هذه الاختلافات بين الكتابين، هي التي جعلت كتاب "لب اللباب" يهتم بتفصيل عوالم اكثر خصوصية، ومراحل أشد غموضاً وخطورة، فمن مقام التجرد النفسي، إلى التجرد التام، ومنه إلى المقام المعبود، الذي هو على منزلتين: منزلة الحال ومنزلة المقام.

وما له أهمية خاصة في العناصر التي يهتم بها الطباطبائي في

هذا الكتيب، أنه يقف من مسألة الولاية موقفاً يتصل بحيدر الآملي. فمقام الولاية ليس مقفل الباب ومنتهياً لدى النبي والائمة المعصومين، وإنما الولاية هي اصل القضية الصوفية التي يجب أن يطلبها مريد التصوّف والعرفان. وهذا معناه ان التصوّف لا يمكن أن يكون إلا شيعياً وأنَّ التشيُّع في جوهره لا يمكن أن يكون إلا عرفاناً، تماماً كما قال السيد حيدر الآملي:

{إنَّ منصب النبوّة والإمامة أمر اختصاصيّ، ولكنَّ الوصول إلى مقام التوحيد المطلق والفناء في الذات الاحديّة الذي يُعبَّر عنه بالولاية ليس أمراً اختصاصيّاً أبداً، ودعوة الانبياء والائمّة عليهم السلام أُممهم إلى هذه المرحلة من الكمال، ودعوة رسول الله ﷺ أُمّته إلى اقتفاء آثار مسيره حيثما سار، خير دليل على إمكان السير إلى ذلك المقصد، وإلّا لزم أن تكون الدعوة لغواً (**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الأْخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**) روي عن طريق العامّة، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: (**لَولاَ تَكْثِيرٌ فِي كَلاَمِكُمْ، وَتَمْرِيجٌ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَي، وَلَسَمِعْتُمْ مَا أَسْمَعُ**) هذا الحديث يبيّن بوضوح سبب عدم الوصول إلى الكمالات الإنسانيّة، وهذا السبب هوالخيال الشيطانيّ الباطل، والافعال العابثة اللاغية}[30].

والطباطبائي يعود بقوة في هذا الكتاب للارتباط بعبدالكريم الجيلي، في بيان التجربة الصوفية ومنازل التجرد. ويوضح كيف أنَّ

---

(30) محمد الحسين الطهراني، رسالة "لب اللباب"، عنوان الوصول إلى مقام التوحيد المطلق مُيسّر للجميع.

العلماء المرتبطين باهل البيت تجاوزوا تلك المنازل، وهو يذكر بعض الملاحظات حول ثبات منزلة عبدالكريم الجيلي وتوقّفها عند مرحلة الحال وليس المقام.

بعدها يتوقف العلّامة الطباطبائي في هذه الرسالة لتوضيح منازل الخلوص والاخلاص التي عرضها السيد مهدي بحر العلوم من قبل.وفي الاجمال لا يخرج شرح الطباطبائي عن بيان رسالة "السير والسلوك". والأمر ذاته ينطبق بشأن العوالم الاثني عشر للمريد التي تحدث عنها السيد مهدي بحر العلوم التي تطرقنا إليها اجمالاً فيما سبق، وإن كان العلّامة الطباطبائي يرى أنَّ رتبة الاخلاص وعوالم الخلوص ليست هي نهاية المراتب حيث إنَّ رتبة الاصلاح أرفع منزلة من عالم الإخلاص، وهو يستدل بذلك بآيات قرآنية واضحة.

والعلّامة الطباطبائي كجميع علماء العرفان الحقيقيين، يؤكد على خرافة إمكانية الاستغناء عن الشريعة والفقه واحكام الدين والتزاماته:

{وما سُمِعَ من البعض ـ من القول بسقوط التكاليف عن السالك بعد الوصول إلى المقامات العالية والفيوضات الربّانيّة ـ حديث كاذب وافتراء عظيم. لانَّ الرسول الاكرم ﷺ مع أنه أشرف الخلائق والموجودات كان ملازماً ومتابعاً للاحكام الإلهيّة حتّى آخر أيّام حياته، فسقوط التكليف ـ بهذا المعني ـ كذب وبهتان. نعم، يمكن أن نفهم منه معنى آخر غيرما يقصده هؤلاء، وهو: أنَّ أداء الاعمال العباديّة يوجب كمال النفوس البشريّة ويوصل الإنسان بواسطة الالتزام بالسنن العباديّة من مراحل القوّة إلى الفعلية. لهذا فإنَّ عبادة أُولئك الذين لم يصلوا بعد إلى مرحلة الفعلية من جميع

الجهات هي لأجل الاستكمال، أمّا أُولئك الذين وصلوا إلى مرحلة الفعلية التامّة، فلا معني لأن تكون عبادتهم للحصول على الكمال وتحصيل مقام القرب، بل العبادة من هؤلاء لها معنى آخر يقتضيه نفس حصولهم على درجة الكمال؛ لهذا عندما سألت عائشة رسول الله ﷺ عن سبب تحمّله هذه الآلام والاتعاب في العبادة رغم أنَّ الله تعالى قال له: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ قال: "أَلاَ أَكُونُ عبداً شكوراً".

فاتّضح بذلك أنَّ الإتيان بالاعمال العباديّة من البعض لم يكن طلباً للكمال، بل محض إظهار الامتنان والشكر الجزيل.

إنَّ الحالات التي تظهر للسالك على أثر المراقبة والمجاهدة والانوار والآثار التي تُصبح مشهودة له من حين إلى آخر، كلّ هذه مقدّمة تحصيل الملكة، فمجرّد ترتّب الآثار وتغيّر الحال في الإجمال ليس كافياً، بل يجب على السالك أن يسعى لرفع بقايا العالَم السافل الكامن في ذاته، فإنّـه ما لم يسانخ صالحي العالم العالي لن يكون الوصول إلى مراتبهم ميسوراً له، فمن شأن أيّ خطأ صغير في السلوك والجهاد أن يعيده مجدّداً إلى العالم السافل. قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾. فالآية الكريمة تشير إلى هذه الحقيقة؛ إذَن ينبغي للسالك أن يُطهِّر ظاهره وباطنه كاملاً وكلّ زوايا وخفايا قلبه حتّي يوفّق لصحبة الارواح الطيّبة، ومجالسة صالحي الملا الاعلى}[31].

(31) محمد الحسين الطهراني، رسالة "لب اللباب"، عبادة الكاملين تقتضي حصول كمالهم.

كما يوضح العلّامة الطباطبائي أنَّ التجرد والفناء للصوفي لايعني ترك الدنيا والعلاقة بالحياة اليومية للانسان. لأن المعاشرة مع المجتمع لازمة وضرورية، لكن بشرط أن لا يكون المريد تابعاً لأخلاقيات الناس، وهذه نصيحة طبيعية لأن التبعية لأخلاقيات الناس تُسقط الإنسان الواعي بثقافة العوام وتضعف من قوة الارادة. في حين أنَّ المريد يطلب العزم للسيطرة على الشهوات والخواطر، لعبور الاسم والرسم.

ويعرض العلّامة الطباطبائي في نهاية الرسالة مناقشة لطريقة الذِّكر والاوراد، ومنهج نفي الخواطر والسيطرة على الخيال، التي ارتضاها السيد مهدي بحر العلوم، ويقارنها بطريقة عرفاء ومتصوفة آخرين من قبيل طريقة الملا حسين قلي الهمداني والقاضي الطباطبائي والشوشتري وآخرين. فكأنما العرفان يحاول العودة إلى البحوث الروائية والتراث التعليمي في تركة أئمة أهل البيت أكثر من القواعد الفلسفية والعرفانية القبلية، كما كان الأمر لدى السيد ابن طاووس الحلي، وهو المنحى الذي تألق على يد الشيخ البهائي وبقي مستمراً حتى الشيخ محمد تقي بهجت. لكن هذا منحى لم يتطور ولم يحقق إضافة حقيقية على ما وصل إليه الأمر على يد الشيخ البهائي، وكانِ يمكن للأمر أنِ يتطور على يد "عالم سبيط النيلي"، فهو صاحب نزعة إخبارية قوية، لكن بعده عن الارتباط بالشيخ والاستاذ جعل منجزه يسقط في تبسيطات وتعميمات وصل بعضها إلى حد السقوط في الذاتية كتعبيراته الجارحة عن الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر، ومدرسة النجف العلمية والحوزة وعلم اصول الفقه، وغير ذلك من أمور خالية من روح الموضوعية البحثية، وروح التحمل واخلاقية الحوار والنقد،

فضلاً عن مسالك العرفان والروحانية.

(32) ابراهيم سرور، نفحات عرفانية من افاضات العارف الرباني السيد عبدالاعلى السبزواري، دار المحجة البيضاء، 2006، ص11.

# 3 ـ نقد الحكمة المتعالية
# من عبد الأعلى السبزواري إلى الصدر الثاني

ينطلق السيد الجليل وصاحب التفسير الأكبر والاشمل في الإسلام "مواهب الرحمن" عبدالاعلى السبزواري، في تبنيه للتصوف والعرفان، على أساس أنه يمثّل التعاليم الجوهرية للانبياء والأئمة. وبالاستناد إلى ذلك لا يمكن أن يكون ثمة عرفان ينتهي إلى التضاد مع ممثلي النموذج الأول، أو أنه ينتهي إلى الاستغناء عن تعاليمهم والاقتداء بهم[32].

فالعرفان موروث عن الانبياء ومدرسة أهل البيت، وهذا هو المراد، ولا علاقة لنا بموروثات يونانية أو هندية أو مسيحية أو فارسية. وعلى هذا الاساس يعود عبدالأعلى السبزواري إلى القرآن الكريم والاحاديث النبوية وروايات الائمة ويجعلها مدار البحث والمناقشة والاستفادة، فتكون معرفة النفس الشهودية متعلقة بمعرفة الآيات ودلائل الاحاديث والروايات، النظرية.

وللعرفان مزية استمرارية اليقين لأنه علم حضوري، بخلاف

(33) ابراهيم سرور، نفحات عرفانية من افاضات العارف الرباني السيد عبدالاعلى السبزواري، دار المحجة البيضاء، 2006، ص13.

(34) ابراهيم سرور، نفحات عرفانية من افاضات العارف الرباني السيد عبدالاعلى السبزواري، دار المحجة البيضاء، 2006، ص21.

اليقين بالعلم الحصولي، كونه يتعلّق بمقدمات يبقى حين الالتفات إليها ويزول حينما يتم الغفلة عنها. وللعرفان ميزة خاصة اضافية لدى عبدالاعلى السبزواري حيث إنَّ المتصوّف والعارف في توغله بالمعرفة النفسية هو جزء من الحياة الاجتماعية والاختلاط بالناس، بخلاف المعرفة العلمية الذهنية التي تلازم نوعاً من العزلة والتعالي على المجتمع[33].

والعرفان مأخوذ من التأمل في الكتاب النفسي والكتبي والآفاقي. وهذا لا يعني أن العرفان ابتكار إسلامي، وإنما هو نزعة انسانية عامة شملت الاديان كافة، بما فيها الاديان الوضعية، وهو موضوع قديم نجده ماثلاً منذ بواكير الحضارة البشرية. وينبّه السيد عبدالاعلى السبزواري هنا إلى أنَّ هذا لا ينتهي إلى نتيجة مطابقة الدين بالعرفان، حيث ذهب بعضهم إلى أنَّ المسلك الاعتقادي إما أنه ديني فهو عرفاني، وإما إنه مادي فهو ليس دينياً. نعم إنَّ مصدر العرفان هو الدين، لكن للدين جوانب متعددة، والعرفان طريقة خاصة في المعرفة لا تقتضي أن تتطابق مع الدين تماماً لأنَّ هذا يعني خروج كل من ليس بعرفاني وصوفي عنه[34]. وكأن هذه المناقشة تطال، ضمن الذين تعنيهم، أطروحة السيد حيدر الآملي، التي كانت أطروحة فيها جانب كبير من ردة الفعل العكسية على بعض فقهاء التشيُّع الذين وقفوا موقفاً سلبياً من التصوّف والعرفان. السيد عبدالأعلى السبزواري، يعود لمعالجة هذه القضية كي تأخذ نتيجة متوازنة. وهذا أمر طبيعي، كونه من كبار رجال الفقه والتفسير والفتوى، إلى جانب كونه رجلاً صوفياً وعرفانياً من الطراز الرفيع، وهو الاقرب شبهاً بالإمام الخميني من

حيث تعدد ابعاد الشخصية العملية والثقافية.

والذي نلاحظه هنا أنَّ السيد عبدالاعلى السبزواري يقوم بالتفرقة بين العرفان والعرفانية، وهو التمييز نفسه الذي وجدناه لدى محمد عابد الجابري، حيث إنَّ عبدالاعلى السبزواري قد سبق الجابري إلى ضرورة الانتباه إلى الفرق بين العرفان القائم على معرفة النفس من اجل الوصول إلى القرب الإلهي وآثاره المعنوية التي تكون بواسطة التجرد عن النفس، وبين العرفانية التي يختلط فيها السحر والرياضات الروحية الطامحة للوصول إلى تحقيق اعمال غريبة ومدهشة تكون آثارها مادية قائمة على بقاء النفس. فالعرفان أمر تطلبه الفطرة لكونه من فروع التوحيد، اما العرفانية فهي غير مطلوبة للفطرة وإنما لحب الظهور والتسلط. هذا اولاً، وثانياً إنَّ العرفان قائم على معرفة النفس، أما هؤلاء المرتاضون من سحرة ومسخرة للجن وغيرهم، فهم يصنعون الاعاجيب لوصولهم إلى معرفة بعض آثار النفس وليس النفس ذاتها. ونلاحظ هنا أنَّ السيد عبدالاعلى السبزواري يستخدم مصطلح "الصوفية" على قسم العرفانية هذا، فالصوفية هنا هي جزء من الطريقية كالرفاعية وبعض الكزنزاكية، التي تبنّاها باستخدام طعن الجسد بالسكاكين والحراب وغير ذلك، وبهذا يكون بين العرفان والتصوّف فرق حسب رؤية عبدالاعلى السبزواري:

{وأما غير ذلك من العرفان الذي يمارسه أصحاب الرياضات والارواح والسحر، فهو ليس بالعرفان. فإن الفطرة لا تدعو إلى مثل هذا بل إنما يمارسه لأجل الوصول إلى بعض الأعمال العجيبة بعدما يرى أنها لايمكن أن تنال إلا عن هذا الطريق.

ولكن هذه الاعمال والآثار وإن ترتبت على هذا النوع من المجاهدة مع النفس التي هي من عالم الأرواح، فإذا قطعت من عالم المادة اتجهت إلى الأرواح بقدر انقطاعها عنه، ولا ريب أن الآثار حينئذٍ تكون ملائمة مع ذلك العالم وتناسب تلك المقامات. ولذا نرى صدور بعض الخوارق على يد هؤلاء، إلا أنها غير تلك التي تترتب من عرفان النفس الذي تدعو إليه الفطرة. والفرق بينهما كالفرق بين الآثار المترتبة على السحر وما يترتب على المعجزة وخوارق العادات التي تصدر على أيدي الأولياء والأصفياء، فهم في الواقع قد فاتهم معرفة حقيقة النفس التي هي عالم خاص وسيع وفسيح جداً. وما يصدر منهم من هذه الأمور ليست إلا أموراً مادية في الحقيقة والواقع، لكن اشتبه الأمر عليهم فاعتبروها من الأمور المعنوية، فهي لاتخرج عن حيطة نفوسهم وارادتهم وشعورهم الخاص، الذي دخل في هذه الحوادث المرتبطة به ولم يتعد إلى ذلك العالم الفسيح الذي هو جزء من الغيب.

وهناك إشكالات أخرى أعرضنا عنها وهي إنما نشأت من الخلط بين هذين المسلكين المختلفين والاتجاهين المتنافيين. فإن أحدهما يكون بالاشتغال بعرفان النفس للحصول على بعض الآثار الغريبة الخارجة عن الطريق المألوف المبني على قانون الأسباب والمسببات المادية كأصحاب السحر والطلسمات وأرباب تسخير الأرواح، سواء أكانت أرواح الكواكب أو الموكلين على الجن وأرواح الآدميين واصحاب الهمم والدعوات والعزائم وأرباب الذكر واصحاب الشعوذة وغير ذلك. وقد قلنا إنها لا تخرج عن حيطة المادة وإن حقيقة النفس مغايرة لما عليه هؤلاء، فهم نالوا

شيئاً من آثار النفس ولكنهم غفلوا عن واقع النفس وفاتتهم معرفة حقيقتها.

أما الاتجاه الآخر وهم المشتغلون بمعرفة النفس والغوص في حقيقتها ومعرفة خصوصياتها مما يشينها ويزينها وأمراضها وأدوائها وغير ذلك مما لا بدّ من معرفته، ولا بدّ في هذا الطريق من الانصراف عن الأمور الخارجة عنها. فهذه الطائفة أيضاً لا تخلو من تشتت وافتراق. ففريق منهم يسلك الطريقة لنفسها فلا يكون له هم إلا معرفتها، ولكن لا تتم المعرفة لأنها إنما تتم بمعرفة صانعها، وبدئها ومنتهاها، فكيف تتم لهم المعرفة وقد أغفلوا عن سبب وجودها والقائم بأمرها، ويسلك في هذا كثير ممن يشتغل في هذا الطريق كالصوفية والكهان وغيرهم، وهم قد يحصلون على شيء من آثار النفس وعلومها.

والقسم الآخر هم الذين تمت لهم المعرفة وكانت معرفة النفس طريقاً لهم إلى معرفة بارئها والوصول إلى حريم كبريائه والدخول في رضوانه، وهم الذين جاهدوا في الله حق جهاده، وطريقتهم هي التي توافق الشرع المبين ويرتضيها الدين، فتكون النفس عندهم آية من آيات الله وقد انجذبوا إليها بما أنها توصل السالك إلى الله فهو المقصد والغاية التي لا بد من أن ينتهي إليها، فكان قوله تعالى (وإنَّ إلى ربك المنتهى) محط أنظارهم،

---

(35) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج12، ص543.

فلم يسلكوا طريقاً إلا بعد معرفة الغرض}[35].

وبهذا كان السلوك العرفاني هو سلوك إلى المطلق بواسطة النفس، وهو دوماً مصحوب بتعاليم الشرع لا ينفك عنها، خصوصاً وأنَّ القرآن الكريم هو ليس كتاب شريعة وفقه فقط وإنما تعاليم ومنهج سلوكي أيضاً:

{إن السلوك إلى الله تعالى والطريق إليه عز وجل، مظاهر مختلفة وسبل متعددة تختلف حسب استعداد كل فرد، ولكن لا بد أن يكون موافقاً للشرع وحكم الله تعالى، وإلا فلا يكون الطريق موصولاً إليه عزّ وجلّ. وقد نزل القرآن الكريم من الأحكام والتكاليف والكمالات ما استوعب جميع الجوانب الظاهرية والمعنوية للإنسان، مما جعلته مهيمناً على سائر الكتب الإلهية فأصبح فريد نوعه. فصار غاية للسالكين وأنيساً للمستوحشين ومجمعاً للخيرات، ففيه السبق وبه المسابقة، وعن طريقه تستكمل النفوس وتتخلى عن الرذائل، ولأجل هذا أمر سبحانه نبيّه الكريم بالحكم بين الناس بما انزله فيه بعد أن حكم عليه بأنه المهيمن على جميع الكتب، فإذا ثبتت له الرقابة الإلهية، فلا بدّ أن تمرّ منه الطرق وتستنير به النفوس، فإنه وإن كان لكل واحد منكم شرعة لتهذيب النفوس ومنهاج للوصول إلى الكمالات واجتياز

---

(36) م.ن.، ج11، ص286.

(37) عبداللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، راجع "من فصل الاحتضار إلى تبني الانتصار" و"إعادة تميزات مفهوم المقاومة" دار الفارابي، بيروت، 2009، ص267، وص283.

المراحل حتى الوصول إلى الكمال المطلق، إلا أنها لابد أن تتوجه إلى ما أمر الله تعالى به، وهذا هو مطلوب العارف بالله الذي به يختلف عن غيره}[36].

ونحن بهذا نحصل على تطور واضح، فالعرفان في مرحلة مهدي بحر العلوم، كان لا يجد غظاظة باستخدام بعض وسائل التصوّف الطرائقي وإذكاره كالنقشبندية. بينما العرفان والتصوّف أخذ يبحث عن أسس عقلية مسبقة وعن استشهادات واضحة في تراث النبي وأئمة أهل البيت. وفي مرحلة السيد عبدالاعلى السبزواري ثمة نبذ كامل للطرائقية وكل التراث الصوفي الذي يقع خارج مدرسة أهل البيت والتشيُّع، لكن من دون المطابقة بين العرفان والدين أو بين العرفان والتشيُّع، كما ذهب السيد حيدر الآملي من قبل.

ويقع درب السير والسلوك في نظر عبدالاعلى السبزواري بين التقوى والجهاد. وبهذا يكون الجهاد مشروطاً بمرحلة تصفية الباطن وإلا أدى ذلك إلى انحراف هدف الجهاد. وهو أمر يطابق رؤية محمد صادق الصدر تماماً، كما شرحنا ذلك في بعض أوراقنا

---

(38) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج11، ص234.

(39) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج11، ص234.

(40) فضيلة علي فرهود، منهج السبزواري في تفسير القرآن، ص 170. رسالة ماجستير صادرة عن جامعة الكوفة.

الاخرى[37].

وإذا كان السير والسلوك لدى مهدي بحر العلوم هو على طبق التدرج في منازل التقوى ثم الخلوص، ولدى الطباطبائي التقوى والاخلاص والاصلاح، فإن السيد عبدالاعلى السبزواري يعتقد أنَّ السير والسلوك يكون بين مراحل ثلاث هي : الشريعة والحقيقة والفيض[38]، حيث تتحقق مرحلة القرب بالتخلص من حجب الظلمة والنور لترى النفس أنها في حضرة المطلق. فالشريعة وسيلة، والقرآن أمرنا باتخاذ الوسيلة، فكيف نتعقل أن يصل صوفي إلى مقامات الكمال من دون التمسك بها ومخالفة النص القرآني الصريح؟![39].

وهذا افتراق أو تمايز جوهري بين العرفان بصياغة السيد عبدالاعلى السبزواري وبين صياغة أبي حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال" لأن العرفان والتصوّف لدى الغزالي هو ضد الارتباط بالوسيلة حيث الارتباط بالائمة، الذي سماه الغزالي بمذهب التعليم، وكان يرد بكلامه على التشيُّع والاسماعيلية. وحتى البحوث العرفانية في "مواهب الرحمن" لها وظيفة الدلالة على تطابق القرآن والبرهان والعرفان[40]. كذلك ترتبط صيغة عبدالاعلى السبزواري بالصيغة العامة للعرفان الإسلامي القائم على فكرة امكان ارتفاع الإنسان إلى مقام الارتباط بالله تعالى، على

---

(41) علي زيعور، أوغسطينوس، دار اقرأ 1983، ص 18.

(42) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج7، ص174.

خلاف الصيغة المسيحية التي تعتقد أنَّ الإنسان لايستطيع الارتقاء إلى الإله، لذا تحتاج إلى أن يتجسد الله في المسيح، فبدلاً من صعود الإنسان يهبط الرب إليه، فيتحلى الإنسان بصفات الله حينئذ. وبتعبير آباء الكنيسة منذ ايرويناس: {لقد صار الإله انساناً ليستطيع الإنسان أن يصير إلهاً}[41]. بينما السير والسلوك في الإسلام وحسب صياغة عبدالاعلى السبزواري هنا، هو عرض القلب البشري لجذبات اللطف الرباني، حيث إنَّ سفر النفس بالنفس بقوة الإمكان الذاتي الوجودي والعزم الاختياري الارادي يحصل لها تمام العوالم في عالم واحد، وهو عالم الإنسانية الكبرى، فالجذبة الملكوتية تعين النفس للوصول إلى مقام التشبه بمرتبة الإنسان الكامل[42].

وفي الحقيقة، إنَّ التمسك بالتراث الشيعي إلى هذا الحدّ، هو أول نقطة خلافية بين السيد عبدالاعلى السبزواري وملاصدرا الشيرازي، نظراً لأن هذا الاخير يعتمد كلياً على ابن عربي ويصرح بارتباطه مع قدماء الفهلويين من الفرس في مسألة اصالة الوجود كما بين الحكيم هادي السبزواري في "شرح المنظومة" .

وإذا كانت لغة التصوّف لدى عبدالقادر وعبدالكريم الجيلي وحيدر الآملي ومهدي بحر العلوم والعلّامة الطباطبائي، هي لغة

(43) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج12، ص684.

(44) ابراهيم سرور، نفحات عرفانية من افاضات العارف الرباني السيد عبدالاعلى السبزواري، دار المحجة البيضاء، 2006، ص51

فردية، فإن لغة السيد عبدالأعلى السبزواري، فيها لمسة اجتماعية، حيث يتم الانتقال بالعرفان من التوحيد الفردي إلى التوحيد الاجتماعي؛ فما دام العرفان ارتباطاً بالنموذج الإسلامي الأول وهو النبي واهل بيته، فلا يمكن طرحه صيغة فردية مكتفية بالعزلة، لأن للعرفان آداباً للفرد وأخرى مع المجتمع:

{وأما الأدب الذي يتعلق بالناس بينهم بأن يكونوا أمة واحدة لا اختلاف فيها بلا رفق بين الرسول والمرسل إليهم، وأن يجتمعوا على عبادة الرب ويتفقوا على كلمة التقوى، وبذلك ينقطع دابر الفرقة والاختلاف بينهم فيتحقق مجتمع توحيدي لا اختلاف بين أفراده الذين اتفقوا على عبادة الله الواحد الأحد، وقد سرى الأدب الإلهي بين الأفراد في جميع أحوالهم وأطوارهم فلا تتعدى السعادة عنهم حينئذ أبداً}[43].

وهذا التقاء مع نسق الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر، الذي كان يرى أنَّ الحقيقة الدينية قائمة على جدل الرسول والمرسل والمرسل إليه والرسالة، حيث إنَّ الوحي نقطة مشتركة بين الغيب والإنسان، بين الفرد وتوجهه إلى الله وبين عناية الله بالمجتمع، وعودة هذا المجتمع إلى الله بواسطة الاقتداء بالرسول. فالعرفان بداية التقوى ومشاعر التوجه إلى المطلق ونهايته الصالح العام، وهذا ما نجده واضحاً في تحليل عبدالاعلى السبزواري لماهية

---

(45) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج12، ص19.

(46) عبدالأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج12، ج9، ص197 ـ 200.

الدعاء[44].

اما الولاية فيراها السيد عبدالأعلى السبزواري خلاصة قوس النزول والصعود معاً:

{فهي علة مشتركة بين الوجود والتشريع، وفيها تظهر حقيقة الدين ويتبين واقع الطاعة ويتجلى العرفان والانقطاع إلى الواحد الأحد، وعندها ينتهي مقام الاصطفاء والخلة وجميع المقامات، فهي العلة الفاعلة والعلة الغائية}[45].

لكن هذه المسألة تأخذ طابعاً تكرارياً لما هو شائع في البحوث الشيعية المتأخرة، ولا نعثر على ذلك البعد الذي قرأناه في مدرسة علي القاضي والعلّامة الطباطبائي، لكنه يلتقي معها في مسألة الهجرة الروحية تماماً، بكونها مقاومة النفس للتخلص من ذل الصفات السلبية، وجهداً لنيل صفات الكمال، ومن خلالها يتم الارتقاء من حدود البشرية إلى منتهى السعادة ومنازل الصفاء القلبي. ويقوم عبدالاعلى السبزواري هنا بتقسيم انواع الهجرة وبيان عوائق كل قسم منها[46].

ولعل اكثر ما يهمنا في منهج بحثنا هذا هو اهتمام السيد عبدالاعلى السبزواري بمسألة المحنة، وإنَّ للابتلاء دوراً أساسياً مهماً في تطوير السير والسلوك للانسان، حيث إنَّ هذه الفكرة هي أيضاً تأخذ مكانة محورية في رؤية كلّ من محمد باقر الصدر

---

(47) ابراهيم سرور، نفحات عرفانية من افاضات العارف الرباني السيد عبدالاعلى السبزواري، دار المحجة البيضاء، 2006، ص95.

ومحمد صادق الصدر[47].

وإذا كان السيد عبدالاعلى السبزواري يتفق مع ملاصدرا على ضرورة البحث العقلي في معرفة الحقيقة الدينية، وأنَّ الدين لا يمكن معرفته بمنهج واحد وإنما بواسطة جمع البرهان والبيان والعرفان، وأنَّ العالَم وموجوداته ومن ضمنه المجتمع البشري هم "اطفال عالم الأمكان"، فإنه يخالفه بشدة بشأن علاقة السنخية بين العلة والمعلول، التي وافق عليها العلّامة الطباطبائي. وتعد مؤلفاته شبه سباحة ضد التيار، حيث إنَّ فلسفة ملاصدرا الشيرازي أضحت هي النسق السائد في الدرس الفلسفي والعرفاني للجيل الأخير من طلبة الحوزة العلمية والمعاهد الدينية الشيعية والاصدارات الثقافية المرتبطة بها. فنجد من بين مؤلفات السيد عبدالأعلى السبزواري كتاب "إفاضة الباري في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري"، بالاضافة إلى انتقاداته المتعددة في بحوث فلسفية مستقلة في موسوعته العملاقة "مواهب الرحمن". وهذا الموقف النقدي من فلسفة ملاصدرا لن يتكرر بهذه القوة الا على يد مدرسة الصدر نظراً لأن هذه المدرسة رفضت قطع الفلسفة عن عالم الجزئيات، فحاولت أن تنقل فلسفة ملاصدرا من التعالي إلى التواضع، كما شرحنا بعض جوانب هذا الموضوع في اوراق

(48) عبداللطيف الحرز، بحوث في مدرسة الصدر، بين الخلدونية والهيجلية، تربية واقعية وفلسفة منتصرة، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص314.

أخرى[48]. إنَّ جعل الفلسفة مرتبطة بعالم الكليات التي لها علاقة بالمبدأ والمعاد ولا تعتني بما يقع بينهما حوّل الفلسفة إلى لاهوت، فغدا بحث الإنسان منحصراً بماهيته قبل الدنيا وكيفية حياة البرزخ وحقيقة العلوم الذهنية والفرق بين الخلق والأمر، والفرق بين الموت والأجل، كحال العلّامة الطباطبائي في كتاب "الإنسان" حيث نجد أنَّ مسيرة الإنسان محصورة بين لاهوت الخلق والأمر وحقيقة الموت، بينما في كتابيه "بداية الحكمة" و"نهاية الحكمة"، يبدأ البحث الفلسفي بأصالة الوجود وينتهي بحقيقة الإله، وكتاب "الحكمة المتعالية" لصدر المتألهين يبدأ بالوجود العام وينتهي بحقيقة الحشر والنشور واحوال المعاد. وهكذا لم تعد الفلسفة رؤية للحياة وتفسيراً لها. فاختلط النظر بالإيمان، والتأمل بالاعتقاد، والمنهج بالانتماء، فذابت طاقة الافراد والمجتمعات بين حدود الماهية وإصالة الوجود. كل هذا يعني أنَّ السيد عبدالاعلى السبزواري هو منجز ثرّ يحتاج إلى دراسات مستقلة ومتعددة تكشف عمق هذا الرجل الذي كان يغرد خارج السرب وحده. ونحن لا نجد نقداً في النسق المدرسي القديم لإطروحة الحكمة المتعالية بشكل علني وواضح إلّا عند محمد صادق الصدر، حيث أعاد بحوث الاسرة والدولة إلى الدرس الفلسفي كما كان الأمر لدى الفارابي.

نعم هناك محاولتان أخريان في نقد الحكمة المتعالية، هما محاولة علامة التجديد الشيخ محمد جواد مغنية، والسيد محمد تقي المدرسي. لكنهما محاولتان تقفان عند حد الملاحظات الخارجية وليس في تحليل المضمون، وإن كان محمد جواد مغنية

اكثر غوراً من محمد تقي المدرسي كونه ناقش نظرية تجسد الاعمال، مثلاً، في كتابه "تفسير الكاشف"، معتمداً في ذلك على أنَّ الافعال عوارض وليست جواهر. كما أنه في "معالم الفلسفة الإسلامية" سوف يهجو التصوّف ويدعو إلى التمسك بالحقيقة الدينية باعتبارها مركباً من العقل والقرآن وسنة النبي وروايات الائمة، وهي تنتهي في الاخلاق والثورة والاستقلال، ولا تتجاوز إلى عوالم الفناء والكشف:

{قد يُظن أن التصوّف طريقة تدعو إلى ترويض النفس على الفقر والمسكنة، ولبس المرقعات، وحمل المسابح وترك التكسب والعمل العلم والعيش، والإقبال على ذكر الله في الخلوات والحلقات. ولا مصدر لمن فسر التصوّف بذلك إلا انه رأى فئة من الكسالى تحترف العيش من هذا السبيل، ثم تتستر بذكر الله واسم التصوّف، فتخيل ان هذا هو المعنى الحقيقي للتصوف. وبديهة أن الحق لا يُعرف بالرجال، بل العكس هو الصحيح. ولو أخذنا معنى التصوّف من بعض المنتسبين إليه، والمتّسمين بِسمتهِ، لكنّا كمن يأخذ المسيحية عن مقلَنس والإسلام عن معمم، ويدع القرآن والأنجيل، وما فيهما من تعاليم وأحكام وفرائض. ولا شيء أدل على أنَّ التصوّف غير الزهد من أن معنى الزهد يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها، اما التصوّف فقد أخذ في مفهومه مجاهدة النفس وترويضها، أجل إنَّ الزهد ثمرة من ثمرات التصوّف، وليس هو التصوّف بالذات. على أن ابن عربي، وهو أحد شيوخ الصوفية، قد فسر هذا الحديث القدسي حكاية عن الله سبحانه: {انا الرحمن خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من

اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته}. فسّره بأن العمل في هذه الحياة ضرورة لازمة لكل إنسان صوفياً كان أو غير صوفي. ويتلخص شرحه لهذا الحديث بأن الله أراد من الرحم الطبيعة، فكما أنَّ الرحم يضم الطفل ويغذيه ويحفظ له الحياة كذلك الطبيعة تضم الإنسان وتطعمه، وفيها ينمو ويكبر. أما صلة الإنسان بالطبيعة فهو أن يجدّ فيها ويعمل، ومعنى قطّعه لها أن يكسل ويهمل. وقال الشيخ ابن عربي: من بخس حق الطبيعة فقد بخس حق الله، وجهل ما فيها من أسرار(..) اذن التصوّف شيء والزهد شيء آخر. وايضاً ليس التصوّف من الشعائر والعقائد الدينية، ولا من التقاليد السائدة والنظم الاجتماعية، ولا هو حقيقة طبيعية تفرض نفسها فرضاً، وإنما هو بأساليب التربية أشبه، نقول، مع العلم بأن التصوّف بمعناه الشامل لكل فئة تتسم به، وتنتمي إليه لا يجمعه حد ولا رسم، لأن المتصوّفة انواع فمنهم من هام بحب الله، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر بالله، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله وآخر قال بحلول الله فيه وفي غيره، ومنهم من يقول بالكشف والإشراق وما إلى ذلك. فالتصوّف إذن بمعناه الشامل لجميع النزاعات والاتجاهات ليس مذهباً محدود المعالم والمقاصد، وبالتالي فلا يمكن الإشارة إليه بحدّ

---

(49) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، 1982، ص181 ـ 183.

(50) م.ن.، ص185.

(51) م.ن.، ص186.

جامع مانع (..) إنَّ الغاية المقصودة من التصوّف فتختلف تبعاً لأنظار المتصوّفين، فمن اعتبره سبباً من اسباب المعرفة تكون الغاية عنده ثقافية، ومن رآه طريقاً إلى الكمال تكون الغاية أخلاقية، ومن اتخذه وسيلة للخلاص من عذاب الآخرة فتكون دينية (...) أما التصوّف بمعناه الشامل لجميع انواعه وصوره، وكما تبحثه كتب الفلسفة ليس من المسائل والموضوعات الإسلامية الخالصة التي يرجع فيها إلى القرآن والحديث النبوي، بل إنَّ التصوّف بمعنى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ينكره الإسلام وقد تسرب إلى الفكر الإسلامي واندمج به كغيره من الافكار الأجنبية}[49].

وبهذا يعد محمد جواد مغنية التصوّف بأنه ادعاءات الاتحاد والحول وعلم الغيب والكرامات وادعاءات السحر والشعوذة في كفة واحدة كونها فسقاً ونفاقاً[50].

فالمذموم هو هذا القسم من التصوّف السلوكي، اما التصوّف النظري الذي قلنا في مدخل هذا الكتاب بانه العرفان، والذي بمعنى تزكية القلب، وإن النفس احد سبل العلم، فهو أمر ممدوح شرعاً وعقلاً، وهو طريق تزاوج العلم والعمل والنظرية والتطبيق. فيربط محمود جواد مغنية هذا التصوّف بالامام علي تماماً كاغلب التنظيرات القديمة للعرفان[51].

وإن بدت لهجة الشيخ محمد جواد مغنية قاسية وقريبة من النسق التقليدي الفقهي، فإن ذلك يعود لاتزان القول الموضوعي:

---

(52) م.ن.، ص188.

{وإذا صرفنا النظر عن النصوص الدينية، وافترضنا أنها لا تؤيد ولا تفند التصوّف، ونظرنا إلى اهتمام الأمم به منذ اقدم العصور، كالبراهمة والصابئة والبوذية والمانوية والمسيحية، لو فعلنا هذا لألفينا التصوّف شرعة عالمية وفلسفة إنسانية. وهذا يدعونا إلى الظن أنَّ لمجاهدة النفس وتزكية القلب اثراً معقولاً، ونوعاً من الارتباط بينه وبين المعرفة وكشف الحجب. فمن الحمق والجهل أن ننفي هذا الأثر والارتباط "بضربة واحدة" وندّعي بطلانه جملة وتفصيلاً، بخاصة وأنَّ العلم لا يقر الأحكام النهائية المطلقة سلبية كانت أو إيجابية}[52].

وبهذا يخرج الشيخ محمد جواد مغنية بنتيجة مختلفة بشأن التصوّف، تعريفاً ونشأة ومذهباً. وإن كنا غير مقتنعين بتقريره لكن القول بأنَّ التصوّف ليس هو التشيُّع لا يلغي أنَّ هناك صلة بينهما، مع ذلك يحاول شيخ التجديد والعقلانية محمد جواد مغنية، الخروج بحل وسط، مرة أخرى، بشأن مذهبية التصوّف:

{ليس التصوّف علماً كالفقه، كي ينقسم المختلفون فيه إلى مذاهب، كما هو الشأن في اختلاف الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة، ولا هو اصل من اصول العقيدة، حتى تتعدد الفرق

---

(53) م.ن.، ص189.

(54) أنظر مثلاً طريقته الغريبة في الاكتفاء بالعناوين فقط في كتاب "من النص إلى الواقع" ج1.

(55) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، 1982، ص193.

على اساس الاختلاف فيه، ان الفارق الوحيد بين السنّة والشيعة هو نص النبي بالخلافة على الإمام علي، فمن أثبته فهو شيعي، ومن نفاه فهو سني. ولا علاقة للتصوف بشق معانيه بذلك. فالشيعة منهم المتصوّف، وكذلك السنّة. والمتصوّفون منهم السني ومنهم الشيعي، ولكن متصوفي السنّة اكثر من متصوفي الشيعة (..) وإذا كانت حياة التصوّف حياة المجاهدة والتقوى والتأمل فإن الشيعة أغنى الناس جميعاً في هذا التراث، فقد رووا عن أئمتهم من المواعظ والحكم والأدعية والمناجاة ما لا يبلغه الإحصاء}[53].

وقد حاول الشيخ محمد جواد مغنية بناء مشروع التراث والتجديد والانتقال من العقيدة إلى الثورة، وبالسيرة والفقه من النقل إلى العقل، وبالتصوّف من الفناء إلى البقاء، سابقاً بذلك مشروع حسن حنفي، بل كان اكثر متانة منه، حيث كان محمد جواد مغنية يعتمد طرق الاستدلال القديمة والحديثة، وليس صخب الانشاء كما يفعل حنفي، وكان يتابع الموضوع في كل جزئياته، ولا يكتفي بالعناوين كحال كاتبنا المصري[54].

وعلى هذا المنحى ينقل محمد جواد مغنية التصوّف من نسق التراث إلى أفق المعاصرة، ومن سؤال اللاهوت إلى اشكاليات التجديد، ومن البحث في دائرة تراكم المؤلفات والنصوص إلى افق السلوك وبناء المجتمع الحديث[55]. إنَّ نقد التصوّف ونقد

---

(56) محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، 1992، ص116.

(57) م.ن.، ص121.

الحكمة المتعالية لدى شيخ الاصلاح مغنية، كان متساوي الكفة، ولم يصل حد الاعتماد على النقل واللجوء إلى حكم الفقه بالتحريم أو التكفير.

أما لدى السيد محمد تقي المدرسي، فنجد أنَّ الاخذ بالسلب الذي يصل حد الخطاب الهجائي هو الركيزة الاساسية، حيث نجد اختراق الحراك السياسي للنسق الفلسفي، إذ إنَّ محمد تقي المدرسي يقوم بالتفرقة بين الأسطورة التي هي التعبير الرمزي عن الحقائق، والدين الذي هو الوحي المباشر، والثقافة الفطرية التي تقدم مجموعة بسيطة من الحقائق الواضحة، قائمة على اكتشافات البشر(56). وهذا يعني أنَّ الفطرة يمكن أن تفارق الدين، فليس الدين هو الفطرة تماماً، وليست الفطرة هي الدين دائماً. وينتقد محمد تقي المدرسي نظرية الفيض الصوفية بدءاً من المؤثرات الفارسية التي تنقلت من الفارابي إلى السهروردي ومنه إلى ملاصدرا(57). وهو ينتقد منهج الجمع بين البرهان والبيان والعرفان، لأن هذا يخلق حدية منهجية استباقية تؤدي إلى خلق نظريات وشخصيات فلسفية مخالفة كالذي سقط فيه الفارابي، حيث إنَّه كان يؤمن بشكل استباقي بوحدة المشائية والافلاطونية، فأخرج صورة من اختراعه هو عن ارسطو وافلاطون لاعلاقة لها بالفيلسوفين. ويرى محمد تقي المدرسي أنَّ منهج الجمع بين البرهان والبيان والعرفان، تشبه محاولة بعض المعاصرين الخروج

---

(58) م.ن.، ص130.

(59) م.ن.، ص131.

باطروحة ماركسية اسلامية، وهي بالتالي ليست اسلامية وليست ماركسية[58]. ومن هنا يقدم العلّامة محمد تقي المدرسي موقفاً وسطاً بين المغالين بملاصدرا بكونه جامع المدارس كافة، وبين المغالين له بكونه تلفيقياً لا يؤكد على مذهب بعينه:

{وهكذا نرى المنهج الذي ينعته البعض بالانتقاء والتناقض يراه البعض الآخر افضل ميزة عند الفليسوف الشيرازي، وإني أفضّل نهجاً وسطاً، إذ قد يكون التناقض بين مذهبين مصطنعاً أو موهوماً حيث إنَّ التفسير الجدي والقشري لهذا المذهب أو ذاك بسبب توهم الاختلاف. بينما الاختلاف وهي الخطوط العريضة ذات الأثر الواقعي واحدة.

بيد أن هذه الحقيقة لا تصدق إلا على مذاهب تتفرع من اصول مشتركة، أما المذاهب التي تقوم على أسس مختلفة فإن محاولة الجمع والبحث عن الخطوط المشتركة بينها تؤدي إلى تجاوز الحقائق، وتكلف التفسيرات البعيدة، وتمييع الحق وتشويش الرؤية}[59].

وهذا يعني أنَّ نهج ملاصدرا كان منهجاً تشويشياً اكثر منه توضيحياً، وهذا هو موقف العلّامة الطباطبائي ذاته الذي حاول في كتبه "بداية الحكمة" و"نهاية الحكمة" و"الميزان في تفسير القرآن"، أن يحدد النسق الفلسفي بأنه عقلي فقط، وليس خليطاً من العرفان والبيان. لكن اذ يصادق العلّامة الطباطبائي على نهاية النتيجة الواحدة بين الأنظمة المعرفية الثلاثة، فإن محمد تقي

(60) م.ن.، ص132.

المدرسي على العكس يشن هجمة شديدة اللهجة بكون منهج الجمع أدى، كما هو حال المتصوّفة وملاصدرا، إلى اخطاء منهجيه وأضرار عقائدية جسمية[60]، ثم يرتقي إلى انتقاد منطق الكشف نفسه وينتهي إلى استنكاره:

{وعلى القارئ ألا يعجب من هذا المنطق عند صدر المتألهين، لأنه في الواقع لغة أكثر الفلاسفة وبالذات المدعين للكشف المباشر، بل نجد عند الفليسوف الشيرازي ما لا نجده عند غيره من الإعجاب بالنفس، ومدح الذات، وادّعاء الاتصال بالله، وقد يفسر ذلك بانزوائه الشديد وشدة معارضة الناس له.

ولكن ألا يحق لنا أن نتساءل: كيف فاضت عليه الحقائق من الغيب ولم تفض على غيره؟ هب أنه كان عبداً مخلصاً عند رب العالمين، ولكن كيف كانت إفاضات الرب عليه تأكيداً لذات الأفكار التي درسها في شبابه عند الفلاسفة المتأثرين بالنظرية الإشراقية وبذات الأفكار الصوفية الشائعة في عصره الذي شهد امتدادات صوفية حتى خارج ايران، بفضل تبني السلطات الصوفية للتصوف الذي كان اساس الحكم.

أولا يدعونا هذا التطابق بين افكار العصر وآراء الفرد من جهة، وما أفيض عليه في حالة الترهب من جهة ثانية، إلى الشك في أنَّ منبع الأفكار هو الغيب.

إذ ربما كانت الإفاضة من مخزن عقله الباطن وتموجات افكاره السابقة بما يشبه إلهام الشعراء أو ابتكار المخترعين وأحلام

---

(61) م.ن.، ص134.

المكبوتين. وإلا كيف يعقل أن تكون كل الأفكار الشائعة في عصر هذا الفيلسوف كالوحي المنزل صحيحة حتى تكون مشاهداته الغيبية مطابقة لعقائده التي اكتسبها بالبرهان والدراسة.

وأساساً هل يحق لأحد من البشر ـ من دون الانبياء عليهم السلام وأوصيائهم المنصوص عليهم ـ أن يدعي أنه يتصل بالغيب وينهل من نبع المشاهدات الوجدانية كل الحقائق (..) وأياً كان، فليس بإمكاننا أن نثق بكل مشاهدات الفيلسوف، ولا يجوز أن نقبل منها إلا ما يوافق العقل والوحي}[61].

وهكذا ينفي محمد تقي المدرسي تقرير العلّامة الطباطبائي السابق، باعتبار أنَّ الولاية شأن خاص وليس سبيلاً عاماً. ولكننا نلاحظ على بيان محمد تقي المدرسي عدة ملاحظات نجملها كالآتي:

1 ـ المدرسي يقول إنَّ التصوّف كان هو المذهب السائد في العصر الذي عاش فيه ملاصدرا، ثم يقول إنَّ ملاصدرا كان منبوذاً بسبب نزعته الاعتزالية، وهذا تناقض واضح يُبين أنَّ الرجل كان صاحب رؤية مختلفة عن عصره.

2 ـ إنَّ محمد تقي المدرسي يطابق بين آراء ملا صدرا وبين المذاهب الفلسفية السائدة في زمانه، لكنه لا يبيّن ما هي بالتحديد تلك الآراء التي يتطابق بها ملا صدرا مع غيره أفي أصالة الوجود، أم في اتحاد العاقل والمعقول أم في الحركة الجوهرية، أم في تقريره الخاص عن المعاد، أم بماذا؟!

3 ـ إنَّ المدرسي يبالغ حينما يصوّر ملاصدرا صاحب مبالغات في مدح أناه ونفسه، فهذا أمر نجده في جملة من الكتب

الفلسفية والعرفانية كابن عربي والمحقق الداماد خصوصاً في كتابه "القبسات" حيث تصل ادّعاءاته إلى أنه شريك الشيخ الرئيس في زعامة الفلسفة، وأنَّ التجرد لديه مثل المشي وشرب الماء.

4 ـ إنَّ المدرسي لا يلاحظ من فرط نزعته التقليدية هنا إلى مشكلة تفسيرية تتعلق بمسألة الاتصال بالغيب، فإذا كان إلهام الشعراء والمخترعين درجة من درجات الاتصال في الغيب، فإن هذا يعني أنَّ المسألة ليست مستحيلة وإنما هي مسألة في الدرجة فقط. ثم أنَّ استثناء الانبياء والأولياء، والذي هو استثناء مكرر على السنة الفقهاء والمحدثين، هو استثناء لا يحل المشكلة وإنما يعقدها: فالمسألة أما أن تكون ممكنة، فإذن هي مفتوحة ولو بشروط قاسية، وإما أن تكون مسألة الاتصال بالغيب مستحيلة، وهنا الحكم العقلي لا يقبل الاستثناء .

5 ـ ربطه مسألة الفيض الصوفي بالكبت النفسي والعزلة، هو تقرير قديم تطور على يد بعض المستشرقين، لكن هذا الأمر يبقى مجرد دعوى لأن الكبت كمرض نفسي له علامات خاصة.

6 ـ مسألة كيف أفاضت المعلومات على ملاصدرا ولم تفض على غيره، هي مسألة محلولة في السياق العرفاني ما دامت

---

(62) م.ن.، ص140.
(63) م.ن.، ص144.
(64) م.ن.، ص146.
(65) م.ن.، ص147.
(66) م.ن.، ص150.

مشروطة بشروط الاخلاص والرياضة.

ونظراً لأنَّ العلّامة محمد تقي المدرسي ربط المسألة بمطابقة التصوّف والعرفان لتعاليم الوحي، فقد ألغى الجانب العملي من التصوّف بالكامل واكتفى بمقاربة الجانب النظري منه فقط[62]. وعلى هذا يعتقد المدرسي أنَّ هناك ثمة تصوفاً سلبياً يتمثل باعتزال الحياة العامة وشؤون المسلمين، إنَّ هذا النوع من التصوّف تأسس على يد الحسن البصري أستاذ رابعة العدوية[63]. وهذا التصوّف يعتزل المسؤولية الإسلامية ويعتكف في غار الخرافات والاساطير، ثم تطور هذا المسلك في طلب قناع يغطي عجزه وتخاذله وتثبيطه الجماهير في الوقوف ضد الظلم والاستبداد، بحيل استمدوها من تراث اليونان والفرس والهنود، فتحول مسلك العزلة والسكوت إلى مذهب فلسفي[64]. وبهذا، فالتصوّف اسلامي اصيل لكن ليس مرده إلى القرآن والسنّة، وإنما هو مرده إلى بعض المسلمين وليس إلى الإسلام. اما الإسلام فهو يرفض التصوّف كطريقة للحياة وكفلسفة ورؤية لها[65]. ومن هنا تغدو نظرية وحدة الوجود ليست سوى ظلال شعرية من السهل أن نجد مثيلها لدى الفلسفة الافلوطينية[66]. ومن منطلق فقهي ظاهري يكرر المدرسي في كتابه هذا مرات عديدة على فكرة العرفاء لأنَّ كل معبود ينتهي بعبادة الله. وإذا كانت وحدة الوجود ظلالاً شعرية فالكشوفات ومراحل الفناء الصوفي من فناء الافعال والصفات والذات، ما هي سوى خليط من التمنيات والمكبوتات والعقد النفسية[67]. وقد امتزج

(67) م.ن.، ص155.

ذلك بتراث مسيحي وهندي وأفلوطيني واضح؛ فالتصوّف الإسلامي مثل كرة الثلج التي ظلت تتدحرج وتكبر من خلال التهام المذاهب الموجودة أمامها.

والغريب أنَّ العلّامة محمد تقي المدرسي حينما يحاول أن يقف موقفاً نقدياً من التصوّف بارجاع النهي عنه إلى نهي القرآن والنبي والائمة عن الرهبنة، والتنسك واتخام الكتاب بسرديات مطولة عن نهي الائمة عن لبس الثياب البالية والجوع المفرط والعزوف عن النكاح وما شابه، ينسى أنه ينتقد الجانب السلوكي من التصوّف، بينما هو قد قال إنَّ الجانب السلوكي لن يقترب منه والذي يعنيه هو الجانب النظري منه!!

الاكثر غرابة أنَّ محمد تقي المدرسي عندما سوف يناقش نظرية "الواحد لا يصدر عنه الا واحد" ونظرية الفيض، فإنه يبتعد عن نقل الادلة وتحليلها ويكتفي بعرض المقولة والرد عليها من خلال الاحتكام إلى النصوص الدينية، وهذه في الحقيقة منهجية سبق للعلامة محمد حسين الطباطبائي أن عالج مغالطتها في حاشيته على كتاب "بحار الانوار"، حيث كان شيخ الإسلام المجلسي يستدل بالطريقة ذاتها التي يستدل بها المدرسي. فكأن للعقل النقدي هويته الخاصة وللعقل النصي وحدته المميزة ايضاً. من هذا نخلص إلى أنَّ محاولة العلّامة المدرسي كانت جريئة لكنها قاصرة لأنه لم يكن بمستوى مناقشة الادلة والدخول في البراهين، فجاء الاعتراض سطحياً يكتفي من ناحية العرض بتسجيل الدعوى، ومن ناحية الرد والاعتراض يكتفي بالتنكير بواسطة النصوص، فانتهى انتقاده بأقلّ قيمة من محاولات انتقادية

سابقة مثل محاولة الشيخ احمد الإحسائي، والفيض الكاشاني، اللذين حاولا نقد الجنبة الفلسفية في التصوّف المرتبطة بوحدة الوجود، والجنبة العملية المرتبطة بالدروشة ومخالفة الشريعة، ولقد قاما بجهد كبير لبناء العرفان على روايات الأئمة من أهل البيت فقط، فكأنهما حاولا محاولة حيدر الآملي ذاتها لكن من خلال طريق آخر، فهو اختار المطابقة مع التشيُّع من خلال العقل، والإحسائي والكاشاني اختاراها من خلال النقل.

وعليه فمرحلة نقد الحكمة المتعالية لن تجد خطوتها الحقيقية بعد السيد عبدالاعلى السبزواري ومدرسة الصدر (محمد باقر ومحمد صادق) الا بظهور منجز استاذينا يحيى محمد وكمال الحيدري، كما سنرى. فتكون مراحل نقد العرفان والنسق الفلسفي للحكمة المتعالية على ثلاث مراحل ومحاولات حتى الآن:

1 ـ محاولة احمد الإحسائي والفيض الكاشاني. وهي مرحلة حاولت اعادة بناء العلم على اساس نقلي إخباري .

2 ـ محاولة عبدالأعلى السبزواري ومدرسة الصدرين محمد باقر ومحمد صادق،وهي محاولة تعتمد الفلسفة التقليدية والنسق القديم لدى الأول، ومحاولة ابداع نسق خاص قائم بنفسه لدى مدرسة الصدر.

---

(68) يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، دار الهادي، بيروت، 2005، ص47 ـ 48.

(69) حميد مجيد هدو، كمال الحيدري قراءة في السيرة والمنهج، ص324 ـ333.

3 ـ بالاضافة إلى المحاولة الجزئية لاستاذنا عمار أبي رغيف هناك، محاولة يحيى محمد، وكمال الحيدري. فالأول كانت محاولته معتمدة على نقد خطاب التراث باكمله. بينما محاولة الثاني مختصرة في عملية نقدية داخل التراث نفسه. ولقد قارب كلّ منهما الفلسفة الحديثة بعض المقاربة بحيث تبدو مقاربة كمال الحيدري قائمة على ما أثاره يحيى محمد في اعادة تعريف مفهوم اصالة الوجود والماهية، بمعنى هل الماهية حد الوجود، أو حقيقة الوجود، أو ظهورات الوجود، لأن التشخيص لا يكون لما هو وجود فقط كما كان يفكر ملاصدرا الشيرازي، وإنما هو لا يصح أيضاً الا حينما يتقرر ان هناك وجوداً للذات؛ فهناك تلازم بين الذات والوجود، وهذه خطوة تتقدم في تقرير التلازم بين الماهية والوجود[68]. فإذا كانت الماهية ذهنية والوجود هو التشخيص فالوجود مصداق لها، فلا يكون في قبالها أو مستقلاً. إنَّ الماهية هي خصوصية الوجود المتعين في قبالة الوجود بما هو هو[69]. وبهذا لا بد للعرفان أن يتم تقريره وفق نسق آخر ليس بالضرورة أن يكون متوافقاً مع نسق الحكمة المتعالية، أو القيام بقراءة الحكمة المتعالية، قراءة مختلفة لنرى لون المشهد العرفاني المُضمَر والمُصرّح به، وكيفية تبادل التأثير والتأثر بين العرفان ومسألة أصالة الوجود، وتعدد القراءات الجديدة لها. وهذا كله يثبت لنا، على خلاف نقدية هادي العلوي تماماً، حيوية العرفان الشيعي وغناه، كونه لا يزال مادة حية ومتفاعلة منذ الفترة الكلاسيكية وحتى الراهن المعاصر.

# 4 ــ بين الرصافي وهادي العلوي: الوجودية الإسلامية ومشاعية التضامن

يمثل معروف عبدالغني الرصافي، شخصية مليئة بالتناقض والحيرة والتردد. وبدلاً من اكمال الطريق في كل بحث للوصول إلى حل العقدة النفسية التي تلم به، فقد ذهب بعد منتصف الطريق إلى ترك منهج البحث الموضوعي والسير بالاتجاه المعاكس.

لكن معروف الرصافي كان رجلاً صاحب ذوق أدبي رقيق وحساسية تجاه الحدث اليومي، وهذا ما جعله يتقلب بين الباحث والشاعر، بين الذوق والكراهية، بين الهم الوطني والطائفية(70). وقد كان الرصافي رجلاً اقرب إلى شخصية الفاسق بحسب معايير الدين، ولم يكن له صفاء قلبي حقيقي، فهو بهذا مهما بلغ من العلم فإنَّ علمه مفصول عن العمل، لكنه رجل بارع البيان واسع الاطلاع، وحيرته الروحية وذكاؤه كان يمكن أن يحصل من خلالهما الكثير من كنوز المعارف في التراث الديني خصوصاً مذهب التشيُّع لولا طائفيته وموقفه العنصري، إلى درجة سقط فيها الرصافي بمستنقع الخطاب الوهابي حيث جعل العراق "عاصمة

---

(70) راجع البحث الأول من كتابنا: أوراق مختلفة في النقد المختلف، حيث نقدنا جملة افكار واشكاليات الرصافي.

الوثنية" لأنه يضمّ أضرحة الإمام علي والحسين، وعدَّ زيارة هذه المعالم الاثرية شركاً وكفراً، وكأنه ليس ناقد القرآن العارف بشروط التوحيد والكفر![71]. إننا في الحقيقة لا نعرف كيف ينسجم اختزال الإنسان إلى وجود مادي فلا يبقى منه بعد الموت سوى الجسد الطبيعي الفاني، مع نزعة الروحانية التي يؤمن بها الرصافي؟!

ولم يكن هناك من شيء ينقذ الرصافي من هذا المستنقع سوى حساسيته الشعرية ولطف قريحته الأدبية، بالاضافة إلى نزعة التمرد ضد التسلط الاجتماعي والديني والسياسي[72]، فيحاول الجمع بين التعالي والايمان بالمطلق من دون التعلّق بالدين بواسطة صوفية جديدة تحاول الانسجام مع العلم الحديث. لقد كان يمكن للرصافي أن يعرِّج في عالم الجمال المطلق لولا موقفه السخيف من الإمام علي وموقفه غير المنطقي من الحسن البصري. إنَّ هذا يعود إلى عنصر آخر من التناقض في شخصيته، لذلك تراه يطلب التصوّف لكن بدون صوفية، ويتعلق بالادب لكن بعيداً عن نهج البلاغة ونبعها، ويتعلق بالعروج الروحانية لكن بعيداً عن الإمام علي الذي تلتمس جميع مدارس العرفان والتصوّف، قربه والانتساب إليه، واخيراً ناقد القرآن وسلوك النبي هو نفسه المؤمن بوحدة الوجود!!.

---

(71) معروف الرصافي، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، منشورات الجمل، 2007، ص199.

(72) سفانة داود سلوم، ظاهرة التمرد في شعر الرصافي والزهاوي، ص59، ص74، ص103.

وكأننا هنا أمام شطح معاصر وبطريقة جديدة. أو كأن الرصافي استبق وجودية سارتر الالحادية وتأثر بها حتى بدون أن يأتي زمان الاعلان عنها وانتشار صيتها، وهذه من الغرائب فعلاً،وتحتاج إلى دراسة خاصة .

أما مدخل الرصافي إلى الدين فهو الخيال وليس العقل، حيث الوحي نفسه عبارة تطوير لخيال النبي:

{كان محمد واسع الخيال قويه جداً، وكان تفكيره وخياله حصانَيْ رهان يجري احدهما مع الآخر، فإذا تفكر في أمر تخيله وتصوره للعيان حتى يكون كأنه يراه بعينه ويسمعه بأذنه ويلمسه بيده (..) واعظم دليل على سعة خياله وقوته ما جاء في القرآن وفي الاحاديث النبوية من وصف الجنة وجهنم}[73].

وعلى هذا الاساس كان الرصافي يعتقد بمجازية النص القرآني بالكامل[74]. والنبي لدى الرصافي هو من يتمتع بالفطرة الأولى الخالصة. اما مخ العبادة لديه فهو ليس المظهر الخارجي والتحديد الفقهي العملي، وإنما التجرد النفسي والصفاء الذهني والروحي[75]. ولقد كان يشتكي من "العادات قاهرات" حيث الحقيقة بنقضها والتضاد معها. وقد تكون شكية الرصافي وموقفه السلبي من التراث، هما اللذان جعلاه يطلب الدين كحقيقة وجودية إنسانية تصوفية، بعيداً عن كل حكم مسبق ومؤثر وقواعد

---

(73) معروف الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، ص95.

(74) م.ن.، ص16.

(75) م.ن.، ص64.

محددة من طرف متعالٍ. ومن هنا آمن الرصافي بإحيائية جميع الموجودات الكونية على غرار المتصوّفة حيث الموجودات كافة هي مظاهر للمطلق وتجلٍّ له. وتنتهي هذه الاحيائية بوحدة الوجود التي يقررها الرصافي بتقرير خاص لأنه لم يدرس كتب العرفان والتصوّف، التي لم يفهمها فقام بصياغتها حسب مداركه الخاصة وظرفه النفسي الخاص انطلاقاً من عزلته في إحدى ضواحي العراق بعيداً عن صخب العاصمة والمدن الكبيرة، وكأن هذه عزلة زهدية ايضاً لولا كرم مضيفيه، فيقول:

{لا ريب أن القدرة الربانية المطلقة تظهر وتتجلى بمواهبها اللدنية في جميع مخلوقات الله بنسب مختلفة ودرجات متفاوتة. وما هذه الكائنات علويها وسفليها الا مظاهر لقدرة الله متفاوتة الدرجات في خصائصها ومواهبها (..) وأيضاً اشرنا في أول كتابنا (..) إلى مرتبة الفناء في حقيقة الوجود الكلي المطلق اللانهائي الذي هو اقل عبارة تحوم بنا حول معرفة ذات الله، وقلنا لك أيها القارئ الكريم إنك إذا تصورت الفضاء بأثيره ولانهائيته، وبامتداده الزمني، وبما فيه من كائن جلي أو خفي تصوراً كلياً لا يعلق بالصور الجزئية، فقد تصورت الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية التي هي ذات الله، وعلمت أن لا موجود غيرها. ومتى وقف فكرك عند صورة جزئية من صور الكائنات فقد خرج بك وقوفك عندها عن الوجود الكلي وكفر عنك ذات الله .

ومتى استطعت أن تنسلخ من وجودك الجزئي وتندمج في الوجود الكلي فانياً فيه غائباً عن وجودك الجزئي غير ذاكر نفسك صورتها المحددة، جاز لك أن تظهر مظهر الوجود الكلي وأن

تقول وتفعل عن ذات الله، لانك بصورتك الجزئية غير موجود الا وجوداً صورياً عرضياً فانياً، وإنما الموجود هو الوجود الكلي المطلق اللانهائي.

قلنا ايضاً إن عنوان هذه المرتبة من مراتب المعرفة هو لا اله الا الله هي المعبر عنها في كلام فلاسفة الإسلام بوحدة الوجود، وقد عبّر عنها، أي عن وحدة الوجود محمد في قرآنه بقوله: هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم}[76].

فالنزعة الوجودية لدى الرصافي تبدأ بالخيال النبوي وتتوسط بوحدة الوجود، وتنتهي بالسياسة حيث رفض الملكية والاستبداد والدعوة إلى الشورى[77].

أما هادي العلوي فقد كان صاحب سلوك زهدي حقيقي، وكان رجل فكر ونقد وصرامة منهجية. وكان زهده وتنسّكه من جهة ونقده للفكري الديني من جهة ثانية اشبه بعملية جمع بين "لا وسته" الصيني حيث الميل إلى التأمل في عزلة وانفراد، وبين "كارل ماركس" حيث البحث عن المؤثرات المادية ودورها في تكوين الأفكار والمذاهب. وبهذا انتهت فكرة "المساواة" لدى هادي العلوي إلى صوفية روحية، فهي ذات بعد ايماني بحسب ما أخذه من تراث الصيني "تشوانغ تسه"، والمساوة ذات البعد الثوري، فتراه ينتقد النظام الحاكم ويدعو إلى تطوير منظمات المجتمع المدني، بحسب ما استقاه من الماركسية. فهادي العلوي

---

(76) م.ن.، ص740 ـ 741.

(77) الرسالة العراقية، ص204.

إذن يؤمن بالمطلق على طريقة "التاو" لكنه مطلق يستقي القرب إليه بمحبة الناس والتأمل النفسي وتطوير الجانب الثقافي، وهو بهذا ايمان يبقى في نطاق الفلسفة ولا يخرج إلى دائرة الدين، بمعنى أدق، إنَّ هادي العلوي يلتقي مع العلّامة الطباطبائي في التماس المقدمات العقلية بالنسبة إلى قضية المطلق، لكنه يرفض الخطوة الثانية للطباطبائي بكون العقليات هي مقدمات تمهيدية ضرورية لكنها ليست القضايا المبحوث عنها. وهذا هو الذي جعل هادي العلوي يبحث في التصوّف عن مفهوم المشاعية في كتابه "مدارات صوفية"، بينما في كتاب "التاو" اكتفى بالبحث عن التاوية الفلسفية فقط مكتفياً بها عن التاوية الدينية[78].

ولعل تعلّق جملة من المثقفين الماركسيين في الأصل، بالتراث الصوفي هو الذي جعل البعض إلى اختراع تطابقات اعتباطية بين التصوف والشيوعية كما فعل محمد عبد رؤوف قاسم في كتابه "الكشف عن حقيقة التصوف"، ولولا حس التكفير والايمان بنتائج مُسبقة لأمكن تطوير هذه الفكرة بشكل أعمق، فهناك ثمة نزعة شمولية وتفكير بالعالمية يربط بين الشيوعية والصوفية، وبينما الاولى تنفي الدولة وتنفي الإله، فإن الثانية تنفي السلطة وتؤمن بالإله.

ونحن إذا تمعنا بفكرة "التاو" نجد أنه قريب جداً من أن يكون هو ذاته "الحقيقة المحمدية" في التصوّف الإسلامي، لأنه هو المبدأ والمآل؛ فهو أصل الاشياء وهو غايتها كذلك، على

---

(78) هادي العلوي، كتاب التاو، دار المدى 2002، ص13.

الرغم من حرص هادي العلوي على تفريغ التاو من عناصر لاهوتية متعالية[79]، ومع أنه نظر إلى التاوية كفلسفة لكنه لا يتوقف ابداً عند مسألة حيرة اساتذة التاوية وزعمائها في بيان ماهية التاو: {إن محاولة فهمه بالكلام لا جدوى منها} كما يقول الاب لاو مثلاً، نظراً لأنَّ مرده البعد الصوفي في القضية؛ فالتاو يُدرك من خلال التأمل النفسي وليس الدرس الفكري، خصوصاً وأنَّ الفكر التاوي يؤمن بوحدة الوجود ولو بصياغة خاصة به، حيث ينعدم الكبير والصغير والشاهق والغائر، وعندما يتسع منبتِ شعرة واحدة لما يتسع له الجبل، لذلك حينما ندرك ذوبان الفروق بين الاشياء ندرك حقيقة عين الوحدة الكامنة خلفها[80]. ويستمر اقتراب هادي العلوي من التشيُّع بعقده مقارنات مستمرة بين فلسفة التاو وفلسفة صدر المتألهين الشيرازي، فيما يتعلق بفكرة العدم المطلق وفكرة البساطة الوجودية. كما أنَّ العلوي اهتم بصدر المتألهين ووقف وقفة مطولة حول نظرية الحركة الجوهرية، محاولاً ادخال هذه الثقافة في نسق الاهتمامات الثقافية للعرب. فالعلوي، إذن، مهما كانت سلبيته المذهبية ضد التشيُّع الا انها لم تبلغ ذلك المستوى التهريجي لدى معروف الرصافي، خصوصاً في كتابه "الرسالة العراقية"، وقد كنا اشرنا إلى بعض مواقف العلوي في بحوث أخرى[81].

---

(79) م.ن.، ص13 ـ 14.

(80) م.ن.، ص26.

(81) عبداللطيف الحرز، الشيعة، محنة الاختلاف في العقل العربي.

وقد سبق ان نقلنا كلمة هادي العلوي القاسية بحق العرفان الشيعي، ولعل هذا الموقف هو الذي جعله يبحث في تراث بعيد عن الاطمئنان النفسي لشخصية ذات نزعة زهدية ملتزمة تؤمن بمسؤولية المثقف تجاه نفسه وتجاه مجتمعه؛ فالفكر لا بد أن يرتبط بالطبيعة، كرؤية علمية، ولا بدّ أن يرتبط بالمجتمع كرؤية ثورية. وهاتان الرؤيتان تلتقيان حول خطر الملكية وشهوة التملك التي هي مظهر الانانية النفسية التي يمثّل الخلاص منها اول مراحل المجاهدة النفسية للمتصوفة والعرفاء، خصوصاً وأنَّ العلوي كان يرى ثمة ارتباطاً تاريخياً وليس فكرياً فقط، بين التاوية الصينية والتصوّف الإسلامي، وذلك لأن العلوي يعتقد أنَّ أب التصوّف هو ابراهيم بن أدهم، وهو افغاني قريب من بلاد الصين، ولا بد أن يكون قد تأثر بمصادر ومرجعيات المحيط كون الفكر لا يولد فجأة[82]. وقد كان هادي العلوي بحق شخصاً يتعالى على هذه الانانية وشهوة التملك، وحياته الشخصية دليل واضح على ذلك. وكذلك كان ثابتاً في موقفه الناقد للقمع والديكتاتورية، متمسكاً بالنزعة الصوفية من الشرق حيث التمسك باسم السلام المهيمن، وحتى الصين حيث تأكيدات التاو و"تشوانغ" على ضرورة التحرر من الخوف والتمسك بالطبيعة التي هي الحرية، ولعل أحد الامور المحورية التي جذبت هادي العلوي إلى التاوية هي فكرتها حول امكانية الاستغناء عن الدولة، وهي فكرة تماثل الماركسية بشكل جلي[83].

---

(82) هادي العلوي، مدارات صوفية، دار المدى، 1997، ص106.

(83) هادي العلوي، كتاب التاو، ص34.

وعلى الرغم من كل انتقادات هادي العلوي للمذهب الشيعي، فإنه بقي مرتبطاً بتراث هذا المذهب ويحيل إليه في عملية المقارنة حتى لو كان الأمر متعلقاً بتراث التاو الصيني، حيث يرى أنَّ الأئمة من أهل البيت كانوا قد اشاروا إلى معلومات وملاحظات مشابهة، سواء على صعيد الفكر الوجودي[84]، أم على صعيد الفكر السياسي[85]. فهناك شبه وحدة بين الفكرين الشيعي والصيني في مجال الحب والسلام والعقلانية والثورة:

{وتتفق الصورتان للماضي التاوي والمستقبل الشيعي في الخروج من حالة العدوان المتبادل إلى السلم الشامل، ومن العوز المقترن بالخصومات إلى الرخاء المقترن بالوئام}[86].

لكن تبقى فروقات التاو الصيني والمذهب الشيعي، تبقى فروقات فلسفة قائمة على اللافعل ومذهب قائم على الفعل، على فلسفة تعادي المدينة ومذهب يناضل من أجل بنائها ولو في المستقبل البعيد. وقد كان بإمكان هادي العلوي أن يربط المسألة بالإمام الخميني والشهيد الصدر، باعتبارهما قد حققا خطوة مهمة في فكرة مدينة المستقبل، لولا أنَّ عبقرية العلوي كانت محجوبة بحساسية شخصية.

وعلينا أن نلاحظ أنَّ عملية ربط الفكر الفلسفي العرفاني الشيعي بالفكر الصيني التاوي، لم تكن عملية لا سابق لها على

---

(84) م.ن.، ص20.

(85) م.ن.، ص35.

(86) م.ن.، ص35.

يد هادي العلوي، فقد ذهب الباحث "يان رشار"، إلى مقاربة مماثلة[87].

إذن نحن كلما تعمقنا بالفكر التاوي كلما اقتربنا من التصوّف والعرفان الإسلامي أكثر، سواء على صعيد مواجهة طغيان السياسيين والحكّام والترف للاغنياء، أم على صعيد الفكر حيث التوجه إلى مبدأ المطلق وفناء الذات في التوحيد:

{وإذ كانت هذه المتاعب التي يلقاها الناس من ولادتهم حتى مماتهم تقترن بالدولة والمدنية فإن الفكر التاوي لم يلبث أن تمحور حول هذا القرين، وجعل التاوي همه في إنقاذ الناس من سر البلاء، فكانت الثورة ضد المدنية ومؤسساتها. وهي في أصولها الاجتماعية ثورة على الوضع الطبقي الذي طرح الناس في لجة الضلال الأبدي وحرمهم راحة العقل والروح. ومن هنا تلاقي دعوة الفيلسوف التاوي إلى التوحد مع المبدأ، الصدى نفسه الذي ردده المتصوّف المسلم في دعوة الفناء في الذات، وهي هنا مطلق الصين : التاو المبرأ من صفات المجتمع الطبقي المتعالي عليه والمتوغل في أغوار الطبيعة، بعيداً عن المدنية والصنعة، والعودة إلى الطبيعة، أي إلى ما قبل الطبقات، من أجل أن يتخلص الإنسان من الرغبات المفرطة التي تقف، تبعاً لحدس التاوي، وراء الحروب وتدفع إلى سن قوانين العقوبات، وتحرم الناس من حقهم في الكفاف بتكديس الذهب واليشب في أيدي الملوك والسادة.

---

(87) يان رشار، الإسلام الشيعي، عقائد وايديولوجيات، ترجمة حافظ الجمالي، دار عطية للطبع والتوزيع، بيروت، 1996، ص106.

من الواضح إذن أن التاوية منذ المؤسس كانت ثورة ردة ضد التمدن صدرت عن موقع مضاد للوضع الطبقي في الصين، منطلقة من وعي لمزايا المجتمع البدائي الذي كانت بقاياه لا تبرح ماثلة في بقاع من الصين يوم كانت تعاني مخاضات الخروج من العصور القبحضارية. والتاوية تحدد بهذا الموقف فهمها للمدنية الذي صرح به فردريك انجلز فيما بعد حين عرفها بقوله: إنها "استغلال الإنسان للإنسان". ومن هذه الجهة يمكننا وضع التاوية في عداد ثورة ضد طبقية ترتكس فيها مأساة المجتمع المتمدن. وقد ضلت التاوية سبيلها السوي حين وجهت أسلحتها ضد الأصل والفرع. وكان حرياً بها لذلك أن تثير الهلع لدى الكثيرين: حماة المدنية المتعلقين بأهدابها، وبناة المجتمع الجديد الذين أزعجهم سلبها المطلق، وهي إلى هذا كله مسؤولة أيضاً عن الكثير من البلبلة التي يخطط لها مفكرو الطبقات السائدة مستفيدين من دعوتها اللجوج إلى الكفاف والنسك. ورغم أنها دعوة موجهة في الأصل لمن في أيديهم القدرة والثورة، كما هي لأهل الحكمة دون عامة الناس فإن تعميمات اللغة الفلسفية بإفراطها عند التاويين تتيح استثمارها لتخدير الفقراء، أي جماهير النساك أنفسهم. لكن التاوية لا تعدم العذر بموقفها كتيار مضاد للطبقات وفي تراثها المحمل بعناصر الاحتجاج ضد الابتزاز الاجتماعي والسياسي بالمدنية. وهو الاتجاه الذي عبر عنه بقوة استثنائية كتاب التاو الأول (تاو تي تشنغ).

وإلى هذا ينبغي الالتفات إلى هم كبير تشترك فيه التاوية،

وبالأساس من خلال كتابها الأول، مع التصوّف القطباني في الإسلام ويتمثل في سعيها لتكييف شخصية الفرد، المثقف في المقام الأول، بتكوينات حرة تتضاد مع سلطة الدولة وسلطة المال (في حال التصوّف القطباني تضاف سلطة الدين، الذي لايتمتع في الصين بنفس حضوره الطامي في عالم الأديان السماوية)، وللاستقلال عن الدولة وامتدادها الطبقي (الأغنياء) مكانة محورية في كتاب التاويين. وهي في تأكيدهما لهذا النزوع، الذي تتصوره مجاراة للطبع، تتضمن ما يضاد مبدأ الأفعال بسلبيته الظاهرية، لأنها في الحقيقة دعوة إلى مناهضة الحاجات الطبيعية بما تقتضيه من قوة إرادة يتمتع بها الحكيم الذي لم يصل إلى الحكيمية إلا بعد جهد مفرط بذله في إعادة تكوين نفسه ليس للتطابق مع مقتضى الطبع بل للخروج عليه. والتاوية تنزج في مفارقة حين تسمي دعوتها "انسجاماً مع الطبيعة"، فهذا المطلب يستوفيه الحكام والأغنياء، على نحو أفضل باستجابتهم لحاجات الجسد والنفس: الأكل والشرب والجنس والشهرة. وهي حاجات تقع في أصل الطبيعة البشرية التي سيقول عنها أبو العلاء المعري إنها مضادة للعقل، وإن الإنسان، في حكيميته المعرية، وهي تاوية أيضاً، يفني عمره في صراع ضد الطبع:

والعقل حارب تكويناً بجهاده، فالعقل والطبع حتى الموت خصمان}[88].

وبما أنَّ زهدية هادي العلوي وعزلته هي عن الملوك وليس

(88) كتاب التاو: ص47

عن الناس، كالتاوية تماماً، فقد قام بوضع "المستطرف الصيني" في محاولة للجمع بين الثقافة الصينية فلسفة وحياة:

{التصوّف يريد بناء عالم فاضل خالٍ من الدين والخرافة والدولة والعدوان. حر، لكنه مضبوط بقيم الطوعية. لا يُقتل فيه الإنسان على المزاج، ولا ينتهك جسد المرأة بحجة التمرد على العائلة. والمتصوّف حين يحب امرأة تتروحن عنده. وفي تروحنها يتماهى الحب الأسنى مع الحب الإله}[89].

لكن إنِ قبل الرصافي وحدة الوجود مع رفض التراث، فإنِ هادي العلوي سيقلب الموقف، فهو سيرفض وحدة الوجود ويتمسك بالتراث[90]. فنحن امة قُطعت عن تاريخها، ولا يمكن أن تتقدم بدون استعادة هذا التاريخ والوعي به. وبما أنَّ التصوّف مجابهة مع السلطات الثلاث: الدولة والدين والمال، فنحن بحاجة إلى تصوف المقاومة لمجابهة أغيار الهوية والنفس:

{والتصوّف من نهاياتنا التي نبدأ منها. ومنه تتشعب ساحات التكامل بالصراع إذ هو في منحاه الاجتماعي معارضة للسلطات الثلاث: سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال(..) إن التصوّف المنتهي هو التصوّف المناضل، ونحن نريد أن نستعيده ليكون من مساند صراعنا الحالي ضد الأغيار(..) وفي مجرى هذا النضال نسعى لإيجاد شخصية حرة من قيود الدولة والدين متماهية بالقيم

---

(89) هادي العلوي، مدارات صوفية، دار المدى 1997، ص192.

(90) هادي العلوي، (مدارات صوفية تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى 1997، ص7.

المشاعية والتعاونية والجماعية زاهدة لا متكالبة على الملذات تعيش في اعتدال لا بشظف ولا ترف، أمينة متعففة على الصغائر (..) المشاعية كما أحب أن أسميها موقفاً وجدانياً مؤنسناً بحب الناس وكره الدولة والأغنياء واهل الدين}[91].

وجمع الدين في سلة واحدة من قبل هادي العلوي طبيعي لكونه عزل تراث أهل البيت قبل عبدالكريم الجيلي وبعده، فلم يبقَ من أهل الدين سوى رجال المذاهب الأخرى الذين هم موظفون رسميون في دوائر الدولة، فاجتمعت فيهم السيئات الثلاث :السلطة والفتوى والمغانم. لذا امتدت مدارات هادي العلوي الصوفية من التاوي الصوفي وانتهت بأفكار يوهانسون السويدي والأمريكي، وخلت من المناجاة الشعبانية ودعاء كميل لعلي بن ابي طالب[92]، ومن دعاء عرفة للإمام الحسين ومن نصوص الصحيفة السجادية للإمام السجاد[93]. فهادي العلوي

(91) مدارات صوفية: ص8 ـ 9

(92) في ص 192 من المدارات اعتبر هادي العلوي الإمام علي بن أبي طالب من المبالغين في الاخلاق لكونه كان يسقي أعداءه الماء، بل علي بن أبي طالب عند هادي العلوي هو فاتح باب الحرب الاهلية بين المسلمين حيث لم يخطئ بنو أمية في هذا التقييم للإمام كما يقول العلوي ذلك في مداراته ص 105، بل إنَّ هادي العلوي ص 108، يقول إن حديث النبي "أنا مدينة العلم وعلي بابها" هو حديث موضوع، مع اعترافه أنَّ لغة الحديث هي لغة غاية في البلاغة والاشارة العرفانية!

(93) سوى اشارة ضحلة فقط لهذا الإمام المتوحد بمقام العشق الإلهي.

الحريص على التراث يقدمه من خلال شطبه، ويقدم صوفية انسانية منفتحة لكن انتقائية!!

وكأن مسيرة هادي العلوي في التصوّف، هي مسيرة نقيضة للنسق العرفاني المذهبي الذي حاول السيد حيدر الآملي بناؤه، على الرغم من أن هادي العلوي شيعي في الأصل، لكن هذا ليس بغريب في دنيا المثقفين الشيعة الذين ما أن يبلغ أحدهم شأواً إلا ووضع مديته في جراب أقرب الناس إليه.

# 5 ـ صلاة العارفين بين دستغيب والإمام الخميني

يبدأ مترجم كتاب "صلاة الخاشعين" للسيد الشهيد عبدالحسين دستغيب، بلغة الحسرات لأنَّ بعض الناس يُفرغون العبادة من بعدها الروحي، ويتعاملون معها بميكانيكية جسدية، فإذا بها تتحول من باب للفيض الإله إلى طقوس فارغة، فيكون العطش بدل الارتواء والغفلة بدل البصيرة. ويفتتح السيد دستغيب كتابه بالتنويه بأن أفكار الكتاب مؤخوذة من القرآن وسنة النبي وروايات أئمة أهل البيت. أما مقدمة الكتاب فهي عقائدية بينما يتحدث الفصل الأول عن الادلة حول أهمية حضور القلب والخشوع في الصلاة، ثم فصل عن المعنى من حضور القلب وكيفية تحصيله، بعده يأتي فصل بيان معاني حركات الصلاة وافعالها، وهو فصل تمهيدي للفصل الخاص ببيان الشروط المعنوية للصلاة وموانع قبولها. وخاتمة الكتاب قضية عامة، وهي بيان طريقة السير والسلوك إلى الله سبحانه.

تبدأ الخطوة الأولى من الكتاب بشكوى من قبل المؤلف دستغيب حول نفور الناس من الروحانية والمعنوية، ومن أنهم يعتبرون العرفان عبارة عن أوهام وخيالات تُسفّه صاحبها. ويرجو المؤلف من القارئ أن لا يبالي بحجم المؤلف، وإنما بمضامين الكتاب وغايته.

وبما أنَّ الكتاب متكون من عناوين فرعية صغيرة كثيرة، كما هي عادة دستغيب في الكتابة، وهو اسلوب يشابه طريقة العلّامة المجدد محمد جواد مغنية، فإنه يلفت النظر تحت عنوان جديد إلى ضرورة أن ينتبه المتلقي إلى خطر اليأس الذي يمكن أن يداخل قلبه من تصفح مطالب الكتاب والمقامات العالية المطلوبة منه في الصلاة. بل لا بدّ أن يجعل هذه المعلومات بادرة عزيمة لمقاومة النفس والشيطان والنهوض للدخول في عالم المعنويات، حيث إنَّ التهاون والتكاسل يزيدان من شوكة المعاصي في النفس ويرسّخان الغفلة في الروح .

ويختار المؤلف مسألة غاية الخلق كمقدمة ودليلٍ للدخول إلى عالم المعنى. فبما أنَّ قيمة كل شيء تتجسّد في السير على درب كماله فإن قيمة الإنسان هي في السير إلى ربه بساقَيْ العقل والقلب. بحيث إنَّ الغفلة هي التي تجعل الإنسان يتماهى في شهوات الأكل والشراب والنكاح مثل البهائم، أو يتغطرس في الظلم والسيطرة على الآخرين، فيكون مثل الوحوش. فالاحتياجات المادية وغرائزها إنما هي لحفظ الجسد، أما قيمة الإنسان فهي في الروح. إنَّ سعادة الإنسان هي في معرفة الرب، وهي تكون من خلال معرفة النفس والتأمل فيها، حيث لم يكن الإنسان من قبل موجوداً وجسده كان في أول طوره مجرد نطفة وضيعة. وكما أنَّ النفس تحيط بالجسد وتتصرف به، كذلك الله سبحانه محيط بالكائنات، والنفس لاتُعلم بالحس وإنما من خلال آثارها، كذلك الله لا يمكن ادراكه بالحواس المادية وإنما من خلال آثاره في مخلوقاته. الله الذي خلق الجسد وهيأ له ما يحتاجه، وخلق

الروح حيث العقل يهدي الإنسان من السقوط في الغرائز، ارسل الانبياء ليذكروه بما يقوله الضمير والعقل الباطن فكانت كتبهم كتب شرائع ونصائح. وجاء القرآن ليشكّل المعجزة الباقية للديانة الباقية. وبما أنَّ المبين للقرآن هو الإمام، كان دستغيب يؤكد على ضرورة الارتباط بالنبي واهل البيت لأنهم الوسيلة إلى الكتاب والى الرب.ويعرض المؤلف عقيدة التوحيد والنبوة والمعاد باسلوب بسيط جداً ومختصر، ويظهر حرصه على فكرة سقاية بذور الايمان بماء العبادة، وهذا يعني أنَّ الفكر والعقل وحدهما ليسا بكافيين في ترسيخ الايمان، وإنما العبادة والأمل بالله، هما اللذان يفتحان القلب لنور الغيب. وبهذه الخطوة يصل المؤلف إلى صلب الموضوع، فحيث يتبيّن موقع العبادة وأهميتها تتبيّن اهمية الصلاة بصيغتها المعنوية الروحية التي لا يمكن بلوغ شروطها من دون الخشوع وحضور القلب. فما هو مهم ليس هو خشوع الجسد وإنما تقوى القلوب التي تجعل الإنسان إلهياً يحن إلى عالم المعنويات ويستشعر غربته في عالم المادة، بخلاف الغفلة التي تجعل الإنسان يستأنس بعالم الحس، خصوصاً وأنَّ طفولة الإنسان طويلة، فيقترن في ذهنه أنه جزء من الماديات والمحسوسات، بفعل تعمق حب الدنيا في روحه وقلبه نتيجة تعرفه على الملذات اكثر فأكثر. ومن هنا يكون دور الصلاة هو رفع صدأ الغفلة عن جدار القلب .فالصفاء القلبي هو الذي يوصل الإنسان إلى منزلة النفس المطمئنة، التي تتحقق في حقيقتها الأولى بكونها من "عالم الأمر" حيث تتجرد وتكون نورانية فتتعرف على الرب حقيقة، لأن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا إذا كان المُدرِك والمُدرَك من سنخية

واحدة. تلك السنخية التي كنا قد وجدنا السيد عبدالاعلى السبزواري يستنكرها على صدر المتألهين، بينما هي هنا محورية في فكرة الشروط المعنوية للصلاة. والمنزلة الرفيعة للنفس هذه مقدمتها حضور القلب التي يمكن أن يحصل عليها الإنسان بواسطة التفكر بأهمية الصلاة واليقين بزوال الدنيا وفنائها وبقاء عالم الآخرة؛ فدرجة حضور القلب متوافقة مع درجة تعلّق الإنسان بالدنيا. وهذا لا يعني ذم الدنيا واعتزال شؤونها، وإنما النظر إليها بكونها ليست طريقاً للآخرة.

والسيد دستغيب هنا لا يعترض على طريقة من يصلي في مكان مظلم تخلصاً من طيران الخواطر وتقلبات الخيال، وإن كان هو مكروه في الفقه[94].

ويحاول السيد دستغيب الاستعانة بلغة التشبيه بقوة في كتابه، فينتهي إلى فكرة لطيفة وجميلة جداً. حيث تكون صورة أصول الخبائث الخمس المانعة من الطهارة المعنوية هي :

1 ـ الكبر والتفاخر والهوى. وهذه الأمور بمنزلة الكلب والخنزير والكافر[95].

2 ـ الحقد والحسد والعداوة. وهي جميعها بمنزلة الميتة في النجاسات الظاهرية.

---

(94) عبدالحسين دستغيب، صلاة الخاشعين، دار التعارف للمطبوعات، 1995، ص38.

(95) عبدالحسين دستغيب، صلاة الخاشعين، دار التعارف للمطبوعات، 1995، ص42.

3 ـ الظلم وهو بمنزلة الدم.

4 ـ اتباع الشهوات، وهو بمنزلة البول والغائط .

5 ـ حب الدنيا، وهو بمنزلة الخمرة، فهي مسكرة مذهبة للعقل ايضاً.

التفكر في مكان الصلاة وكون الإنسان لا يملكه، وكذلك في الوقت، باعتباره زمناً مخصوصاً لظهور العبودية، وبلباس المصلي، وإنه تذكرة مفادها أنَّ الذنوب لايسترها شيء عن الله، والآذان تذكرة باهوال يوم القيامة، والقيام إلى الصلاة حيث يكون الله قبلة القلب كما الكعبة قبلة الجسد. وقراءة سورة الحمد تعلمنا الخوف من القيامة ويوم الحساب، وأن المعين والمؤثر الحقيقي هو الله الذي يجب أن نستعين به وحده. ثم يشرح دستغيب سورة الإخلاص شرحاً بسيطاً ومختصراً، ويكثر من ذكر المستحبات الفقهية في افعال الركوع والسجود والتسليم، وبهذا فهو يقترب من طريقة السيد عبدالاعلى السبزواري في كتابه "صلاة الليل" و"مواهب الرحمن"، من هذه الجهة.

وينتهي الكتاب بخاتمة ليس فيها امور جديدة حول السير والسلوك، ما عدا اهتمام دستغيب بمراعاة الامور المعيشية كالتحذير من الظلم والفساد واخلاق المهنيين وآداب التجارة والربح والتعامل مع الآخرين؛ فالمجتمع البشري مجتمع تعاوني كل فرد منه يحتاج إلى الآخرين. فالزهد والاهتمام بالمقامات المعنوية لا يعني ترك شؤون الامة والحياة اليومية للانسان. وبهذا يعلي دستغيب من أهمية العمل كونه طريقاً عبادياً إلى الله مثل الصلاة وباقي العبادات.

والملاحظ ان السيد دستغيب ينهي كتابه بذكر رواية "الإمام الصادق" للكاتب عنوان البصري، تلك الرواية التي كان يهتم بها تلامذة السيد علي القاضي، اهتماماً خاصاً. وهذا يعني أنَّ التصوّف بدأ عقلياً ثم توسط تأملياً مجاوراً للفقه وشريعة الظاهر، وانتهى روائياً يستقي معطياته من ملاحظات أئمة أهل البيت، مع العلم أنَّ دستغيب يذكر أبا حامد الغزالي ويستشهد باحاديثه؛ فالعرفان من ناحية الصيغة النظرية هو مقدمة عقلية لنهاية نصوصية، بينما التصوّف بدأ عقلياً نخبوياً حيث هو أمر شاق لا يتحمله الإنسان العادي، لذا افتتح دستغيب كتابه بالتحذير من اليأس، وانتهى بالمهنيات وترشيد التجارة والسوق، لذلك فإنَّ التصوّف، من ناحية الصيغة العملية، وعظي خاص بداية، ومرتبط بالحرفيين والحياة العامة، نهاية.

وهكذا فإن دستغيب يبدو في كتابه "النفس المطمئنة" شبه قدري، لأنه اهتم بمسألة علاقة كل شيء بالله سبحانه، بما في ذلك الحوادث السيئة، والتي تناسب فكرة المتصوّفة عن توحيد الأفعال:

{موت الأولاد حادث من الحوادث التي قدرها الله وعلم أن من الصلاح أن يموت في هذا العمر فلماذا تعترض؟ لا تنس الجزاء والثواب الإلهي، فأجرك عند الله، ولا تحزن أن تعول غداً، فربك ورازقك موجود وما تدري ما خفي عنك من المصلحة والحكمة، فكلما يراه صالحاً لعبده يجري به المقدرات ويمضيه.

في عالم الوجود لا تسقط من ورقة إلا بإذن رب العالمين، كذلك موت الأولاد لا يكون إلا بمشيئته وإرادته، وإذنه في ذلك هو عين الصلاح والمصلحة وإن كان الإنسان لا يدرك ذلك.

عندما يقولون أيتها النفس كوني صابرة وشاكرة فهذا لا يعني أننا نقول بالجبر بل هو (أمر بين الأمرين)، إنه ليس جبراً بل الاختيار باق لكنه مشروط بإذن الله، فإذا قصدت أن تؤدي عملاً فأنت تستطيع ذلك إذا كان معه إذن الله.

كل الحوادث مسجلة في اللوح المحفوظ قبل أن تقع وتقدر المقدرات، فيجب أن نرضى بذلك التقدير ولكن النفس الأمارة لا تخضع لهذه الحقيقة وغير مستعدة للصبر والشكر}.

ففي كتاب "صلاة الخاشعين"، وكذلك في كتاب "المتمردون" يظهر الجانب الثوري من دستغيب. فالنفس المطمئنة والقلب السليم، الراضي بقضاء الله وقدره، الشاكر لنعمه، لا يعني الخضوع للظالمين ولا السكوت على الجور والفساد وهجران العمل.

ففي كتاب "المتمردون" نجد لغة العمل الجهادي واضحة منذ العنوان الافتتاحي في الكتاب،فقد بدأ العرفان بالتوجه القلبي في الصلاة وانتهى إلى التمرد التنظيمي في صناعة الدولة. لقد كان السيد دستغيب من ابرز الفقهاء ورجال العلم الكبار الذين آزروا الإمام الخميني في ثورته، والاستمرار على هذا التضامن حتى بعد قيام نظام الجمهورية الإسلامية. وعندما كانت المشاكل الداخلية من الخطورة بمكان، حافظ دستغيب على خط التأييد لثورة الإمام الخميني حتى النهاية بحيث تم اغتياله وهو في محراب الصلاة، فاستكمل كتاب "صلاة الخاشعين" بالدم.

ومن هذا المنحى وقف دستغيب إلى جانب بيان الطبيعة الجديدة للدولة الإسلامية على أساس أنها ليست غنيمة توزع

لاسترضاء الاطراف السياسيين كافة من أجل ضمان السلطة؛ فهذه الدولة يفترض أنها قامت ونشأت بمساعدة رجل العرفان والتصوّف، وبالتالي فالجهاد هنا من اجل الحق الصوفي نفسه وليس من اجل السلطة. يقول مقدم كتاب "المتمردون":

{قبل انتصار الثورة أعلنت مختلف الفئات السياسية قبولها بقيادة الإمام الخميني، وبذلك أكدت ارتباطها بالأمة. وبعد انتصار الثورة بدأوا يطالبون باقتسام الغنائم:

ـ أينَ حصتنا مِن الدولة؟، ألم نسهم معكم في الثورة؟

كانوا يظنون أن ثورتنا كغيرها من الثورات، تُسقط دولة لتقوم على انقاضها دولة أخرى، يمسك بزمام الأمور فيها مَن شارك في إسقاط الدولة السابقة. كأنهم لم يدركوا أنّ طابع الثورة إسلامي، وأها على غرار الثورة البلشفية أو الفرنسية أو ثورة المشروطة.

كان هدف الثورة هو اقامة حكومة الله على الأرض، وتحقيق ارادة الأمة في قيام الجمهورية الإسلامية، في ظل ولاية الفقيه، ولم يكن الهدف هو الجمهورية الديمقراطية، أو الجمهورية الأيرانية، أو جمهور الشعب الايراني}[96].

وفي النص تناقض بين تحقيق ارادة الأمة وبين كون الجمهورية ليست هدف الشعب!. لذا اعتقد أنَّ مقدم الكتاب ومعرّبه لم ينجح في فهم هذه المنظومة الفكرية للتصوف السياسي الجديد.

---

(96) عبدالحسين دستغيب، المتمردون، دار البلاغة، بيروت 1993، ص6. وهو مطبوع بغلاف واحد مع كتاب دستغيب الآخر "التردد والتوكل".

وتستمر قيمة الصلاة لدى دستغيب وتتطور من خشوع الفرد إلى طاعة الأمة للقيادة الحكيمة، فتكون صلاة الجمعة تعبئة سياسية وترابطاً اجتماعياً يقف كالسد الحامي لدولة الثورة من فيضانات الفتن والمحن ومواجهة الطواغيت وجيوش الديكتاتورية(97). لهذا لم تعد تكبيرة الاحرام افتتاحية لخشوع الإنسان بين جداري المسجد، وإنما مواجهة لأعتى قوة دولية في العالم(98). كذلك انتقل مفهوم الشرك من الشرك الجلي المتمثل في عبادة الاصنام والمخلوقات، والشرك الخفي المتمثل بغفلة النفس، إلى الشرك السياسي، المتمثل بتبعية النظام الحاكم لأعداء الأمة، والاهتمام بمصالح الاجنبي على حساب الشعب والجماهير. لقد تحولت النفس المطمئنة من صمت صلاة الانفراد إلى صرخة الاحتجاج في قضايا دولية ومتابعة شؤون المصالح العامة(99).

لقد تحول التصوّف لدى الإمام الخميني وكوكبة العلماء الروحانيين المحيطين به من فناء الذات إلى بقاء القانون، ومن كشوفات الفرد إلى المحافظة على أمن المجتمع وحقوقه، ومن الشطح إلى التمرد.

لم يعد التصوّف نزعة زهدية تقتدي بمبدأ "إكمال النعوت في لزم البيوت" كما يقول عبدالغني النابلسي:

---

(97) م.ن.، ص8

(98) م.ن.، ص15

(99) م.ن.، ص16

{أما بعد فيقول الفقير إلى غاية مولاه القدير(..) وأمده بمدده لما يسر الله تعالى الانفراد لهذا العبد الضعيف عن الناس في البيوت، والاشتغال بكلام الميت الذي هو كالحي من المنصفين المتقدمين، والإعراض عن مخالطة الحي من أهل هذا الزمان الذي هو كالميت}(100).

فعصر الفتن يقتضي المواجهة وليس الانزواء، والاحتياط في المال والدم يقتضي المقاومة للدفاع عن حرمة استباحتها، وليس الصمت والتفرج على شلالاتها بسيوف الظالمين. فالميت الحي ليس هو من لا يصلي وفق الشروط المعنوية فقط، وإنما هو أيضاً، من لا يهتم بقتل الاحياء، أو سحق كرامتهم وجعلهم كالاموات وهم أحياء.

***

اما كتاب الإمام الخميني "سر الصلاة أو معراج السالكين وصلاة العارفين" فهو كتاب رشيق الاسلوب والتبويب وتوزيع العناوين. والكتاب هو متابعة متفحّصة للبعد الوجودي للصلاة، ذلك البعد الذي يجعل للوجود وحدة حقيقية وراء تشكلها الاعتباري من حركات اختيارية وتركيبات لغوية. أما الوصول إلى البعد الوجودي للصلاة فهو باب معرفة سرّها لأنَّ العدم خالٍ من السر. والبعد الوجودي هذا هو سلّم العروج المستلزم لخرق حجب الظلمة وحجب النور، حتى يتمكن الإنسان من تجاوز نفسه

---

(100) عبدالغني اسماعيل النابلسي، المسلمون في عصر الفتن، مكتبة القاهرة، 1996، ص3.

ورؤية الحقيقة المطلقة بعيداً عن تشويشات القيود الخاصة والعامة للأشياء، وبهذا يكون الخرق والفناء، عدم رؤية وليس عدم وجود، بمعنى أنَّ عدم رؤية النفس هو تحقق العروج والكمال، وليس كما يحسبه بعضهم بأنه عدم للوجود الإنساني وروحه، فالعدم ليس كمالاً.

إذن، فمهمة كتاب الإمام الخميني هذا هو الإدراك القلبي للحقيقة الدينية بشكل خالص، على خلاف كتابه "شرح دعاء السحر" الذي حاول فيه مقاربة الحقيقة الدينية بواسطة وحدة البرهان والبيان والعرفان، وإن كان المؤلف هنا يعود في استلهام تأويلات التصوّف والعرفان من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات الأئمة، وهذا يعني تلاقي روافد المعرفة أيضاً، بل إنَّ سرّ الصلاة ومقاماتها متوقفة على الصلاة بشروطها الفقهية المعروفة، وليست أي صلاة. وهذا ما أكد عليه الإمام الخميني في تعليقاته القيمة على شرح فصوص الحكم، بشكل واضح:

{إنّ الطريقة والحقيقة لا تحصلان إلا من طريق الشريعة، فإنّ الظاهر طريق الباطن.. فمن رأى أن الباطن لم حصل له مع الأعمال الظاهرة واتّباع التكاليف الإلهية فليعلم أنَّه لم يقم على الظاهر على ما هو عليه، ومن أراد أن يصل إلى الباطن من غير طريق الظاهر ـ على ما تفعل فئة من عوام الصوفيّة ـ فهو على غير بيّنة من ربه}.

وهذا الأمر سوف يؤكد عليه الإمام الخميني مرات عديدة في كتاب "سرّ الصلاة"، بل هو موضوع يتكرر في جميع كتب الإمام الخميني الاخلاقية .وبهذا يتبيّن عدم مصداقية جملة من الكتب

التي تحدثت عن الجانب الصوفي والعرفاني للإمام الخميني، وكأنه سقوط في الانحراف والمغالاة والباطنية المخالفة للشريعة وما إلى ذلك، على أساس أنها كتب اعلامية مدفوعة الثمن من قبل السلاطين[101].

والإمام الخميني في هذا الكتاب، أي "سرّ الصلاة"، يشن

---

(101) أمثال الدكتور فاروق عمر في كتابه الحزبي "الخمينية وصلتها بحركات الغلو الفارسي وبالارث الباطني"، حيث حاول صبغ القضية صبغة الصراع القومي بين تشيع عربي أصيل ومستقيم وآخر فارسي ومنحرف (ص112)، وهي صبغة مرتبطة بثقافة السلطة البعثية أيام الحرب العراقية الايرانية ولا علاقة لهذا الخطاب الطائفي العرقي بالعلم. وهو خطاب ثابت في جميع الكتب المدفوعة الثمن مثل كتاب "نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي" لمجموعة من الباحثين، المكتوب بنَفَس طائفي عدائي ومع ذلك يقول عن الاخرين إنهم هم الرجعيون والطائفيون (ص22)، وكتاب سعيد حوى "الخميني شذوذ في العقائد، شذوذ في المواقف"، وكذلك تعليقات الدكتور محمد احمد الخطيب على كتاب "كشف الاسرار"، حيث وصلت تعليقاته على المسائل الفلسفية العالية، إلى مستوى ضحل بصورة عجيبة. ولم يهتم هذا الرجل أن يصل تعليقه إلى حد التحريف الكامل، حد مطابقته نظرية خلق الافعال مع عقيدة التناسخ الوثنية، وتفسير نظرية "البداء" بتغير علم الله، وكذلك نجد المقاربة التهجمية السطحية ذاتها في كتاب محمد مال الله: "موقف الخميني من أهل السنة" إلى غير ذلك من كتب وبحوث، لم تكن موضوعية أبداً في عرض أفكار آية الله الخميني، وهي جزء من الحملات السياسية وإن حملت شهادات علمية جامعية، وقد وضعنا رسالة خاصة في مراجعة نقدية لهذه الكتابات نتمنى أن نستطيع نشرها في يومٍ ما.

حملة ضد ادعاءات بعض المتصوّفين المستهينين بعلوم الشريعة والظاهر. فالتجرد القائم على مرحلة التخلّي، والتفرد القائم على مرحلة التجلّي، هما مرحلتان لا يمكن الاقتراب منهما ما لم يلمّ الإنسان بعلوم الشريعة وشروط الفقه ويحافظ عليها، ومن هنا كان الإمام الخميني فقيهاً ومحققاً في علم اصول الفقه والتفسير، ورجلاً عرفانياً قديراً. وعلى هذا الاساس يرفض الإمام الخميني في هذا الكتاب بدع بعض المتصوّفين مثل صلاة السكوت وايجاد ترتيب خاص بالعبادة، ويعتبرها محض ضلال لكون الصلاة الحقة هي صلاة الإنسان الكامل والنموذج الأعلى وهو النبي ﷺ:

{فالصلاة التي ينسبها بعضهم إلى العرفاء وتسمى بصلاة السكوت وترتيب خاصّ، يمثّلون ألف الله في حيال وجههم وبعدها اللّام وبعدها الهاء وبعدها المجموع بترتيب خاص على عدد الحضرات الخمس. فهي على فرض صحة النسبة محصول جهل من صنف ذلك المعجون المبتذل.وبالجملة لا يتصوّر كشف أتمّ من كشف النبيّ الخاتم ﷺ ولا سلوك أصح ولا أصوب من سلوكه ﷺ فلا بدّ أن تترك المركّبات غير المنتجة التي هي نتيجة العقول السخيفة لمدّعي الإرشاد والعرفان(..) فعلم من البيانات السابقة أن ما هو معروف عند بعض أهل التصوّف من أن الصلاة وسيلة معراج وصول السالك، والسالك بعد الوصول ليستغني عن الرسوم أمر باطل بلا أصل وتخيّل بلا رويّة وبلا لبّ، ومخالف لمسلك أهل الله وأصحاب القلوب، وصادر عن الجهل بمقامات أهل المعرفة وكمالات الأولياء نعوذ بالله منه}[102].

---

(102) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل الثاني.

ويرى عبدالله جوادي آملي، في مقدمته لكتاب "سرّ الصلاة"، أنَّ للإمام الخميني ارتباطاً بالشيخ جعفر كاشف الغطاء، وذلك حينما نقارن بين تحليل الإمام الخميني والشيخ كاشف الغطاء، في مسألة مفاهيم وتأويلات تكبيرة الإحرام. وهذا يعني أنَّ عرفان الإمام الخميني ليس مرتبطاً بالمدرسة الإيرانية فقط، وإنما هو مرتبط بمدرسة العراق أيضاً. لكن الإمام الخميني لا يعتمد في مراتب السير والسلوك على المراحل الاثنتي عشرة التي اتفق مهدي بحرِ العلومِ ومحمد حسينِ الطباطبائي على ذكرِها، وإنما يعتمد على ترتيب آخر قائم على مراتب: عبادة أهل الظاهر، وعبادة أهل الايمان، وأهل الباطن، واهل الحقيقة، وارباب القلوب، واصحاب السرّ، وأهل المحبة والمجذوبين، واصحاب الولاية، واصحاب المحو بعد المحو، وأهل التمكين.

وهو تقسيم قائم على جملة مناقشات عسيرة اوردها الإمام الخميني في تعليقه على مصباح الأنس، وكتاب "شرح الفصوص".

ويقع كتاب "سر الصلاة" بين خصلتين غريبتين : فالكتاب حسب صيغته الشفوية، وكما اورده الإمام الخميني في تعليقه على كتاب "مصباح الأنس" لإبي حمزة الفناري، هو كتاب تمت قراءته من قبل المؤلف على يد استاذه الروحي الشاه آبادي. لكن الكتاب بحسب صيغته المكتوبة مُهدى من قبل الإمام الخميني إلى ولده احمد.

وهناك خصوصيتان أخريان تتقابلان بصورة متناقضة على المنوال السابق ذاته: الكتاب من ناحية الإهداء يحمل تواضعاً ذا

لغة تبالغ في الاستهانة بالذات وبالنفس، أشد بكثير من لغة السيد دستغيب. لكن من ناحية المضمون يسلب المؤلف لب القارئ وهو يطالع ذلك التماسك في نقد وعرض أعقد المسائل الصوفية والعرفانية.

إنَّ مع ورد عن الإمام الخميني في صفحة اهداء الكتاب، حول إمكانية تحقيق السير العرفاني على الرغم من صعوبته، يشبه تهدئة وتشجيع دستغيب في مقدمة كتاب "صلاة الخاشعين".

وبالرغم من نخبوية كتاب "سرّ الصلاة"، وخصوصيتها، إلا أنَّ الإمام الخميني يبقي التصوّف مرتبطاً بالجماعة والمجتمع، فنراه يرفض مدح الصلاة في مكان منعزل مظلم، ويقوم بتفسير آخر لمقولة الشهيد الثاني التي اعتمدها دستغيب في استحباب الصلاة منفرداً في مكان مظلم لطرد الخيالات والخواطر، ويؤكد على صلاة الجماعة. فمقام الوحدة لا ينافي مقام الكثرة، والمجتمع طريق للإخلاص والسلوك وليس انحرافاً وانشغالاً عنه:

{وما ذكره قدّس سره من أنه يصلّي في بيت مظلم في غير الفرائض اليومية وذلك لأن إتيانها بجماعة من المسلمين من السنن المؤكدة، بل الإنسان إذا قام بوظائف الجماعة وأسرارها فقد أرغم الشيطان إرغاماً لا يتمكن منه في أية عبادة. وإن في اجتماع المؤمنين وقلوبهم المجتمعة التي تكون اليد الغيبية الإلهية معها لفوائد روحية ومعنوية قلّما تتفق في عمل آخر مضافاً إلى المصالح العامة والاجتماعية التي تترافق معها بل الأفضل لأهل المناجاة وأصحاب القلوب الصلاة بالجماعة حيث إنَّ حفظ أعداد الركعات

أيضاً محوّل فيها إلى الغير فيوجّهون قلوبهم بكليتها إلى الحق وإلى مناجاته}[103].

والصلاة تمثل براق العروج ليس إلى التوحيد فقط وإنما إلى مقام الإنسانية الحقيقي، أو كما يعبر الإمام الخميني في الفصل الأول من المقالة الأولى من "سرّ الصلاة":

{فالميزان في كمال الإنسانية وحقيقتها هو العروج إلى المعراج الحقيقي والصعود إلى أوج الكمال والوصول إلى باب الله بمرقاة الصلاة}.

الإمام الخميني في "سرّ الصلاة" يتحدث عن السالك والواصل وليس عن المريد ومقدمات الطريقة، التي أوضحها في كتاب "الآداب المعنوية للصلاة" الذي يقول عنه إنه كتبه بما يتوافق وذوق العامة، مع اشتمال الكتاب على مطالب عالية ومسائل دقيقة جداً، خصوصاً حينما يتعرض لشرح سورة القدر مثلاً، حيث يتحول الكتاب إلى مستوى ثقافي يتطلب متلقياً من نوع خاص.

لكن في موارد عديدة يتحول كتاب "سرّ الصلاة" إلى خطاب مع الطبقة الشعبية بشكل صريح، كما هي حال دفاع المؤلف عن فكرة أنّ الصلاة ومقدماتها من طهارة ومكان ولباس، هي مراتب عديدة ومختلفة تتناسب مع مقام الصالحين والأولياء، وليس من الصحيح رفض هذه المسألة من قبل بعض الناس:

{والآن نصرف عنان القلم إلى نقطة من الضروري للعامّة

---

(103) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل السادس.

علمها وهي أن الله تبارك وتعالى حيث لم يهمل الطهور الظاهر، وتنظيف القشر وطهارة اللباس والبدن المتعلقة بأدب أهل الدنيا وأهل الظاهر، وجعل النظافة من الإيمان، ولم يهمل الآداب الظاهرية التي هي أعمّ من أن تكون راجعة إلى المعاشرات والمعاملات أو راجعة إلى الآداب الظاهرة للبدن الذي هو قشر للإنسان وليس له دخل في الحقيقة الإنسانية بوجه بل تكون راجعة إلى ملابسات البدن التي لا ترتبط بالإنسانية أصلاً كاللباس والمكان والماء وأمثالها. وجعل طهارة كلٍ منها إمّا شرطاً لتحقق الصلاة أو شرطاً لكمالها. فغير ممكن أن يهمل طهارة القلب وتنظيف الباطن وتنزيهه من القذارات المعنوية التي لا تقاس بالقذارات الصورية، وتكون سبباً للهلاك الأبدي والظلمة والكدورة والضغطة الدائمة، وأن يهمل طهارة لباس التقوى الذي هو خير الألبسة من التلوث بقذارات تجاوز الحدود وطهارة العقل من التلوّث بقذارات الآراء الفاسدة والعقائد المهلكة. بل يظهر من الرجوع إلى الكتاب الإلهي وأخبار الأنبياء والأولياء وآثارهم أن الاهتمام بتطهير القلوب أكثر منه بتطهير الظواهر، بل جميع الأعمال والأفعال الظاهرة مقدمة لتطهير القلوب كما أن تطهير القلوب مقدمة لتكميلها}[104].

وهذا الدفاع عن المعنويات شبيه بحماس دستغيب في دفاعه عن معنوية العبادات وروحها. لكن إنْ اكتفى دستغيب بهذه الشكوى وهذا الدفاع لمرة واحدة في مقدمة الكتاب، فإن

---

(104) الإمام الخميني، سر الصلاة، الفصل الأول.

الخميني، يكرر هذا الأمر مرات عديدة في هذا الكتاب، ومن ذلك قوله هنا، حيث نلاحظ استعمال صيغة ذم لمصطلح الصوفي والصوفية، تماماً كما كان الأمر في صياغة السيد عبدالاعلى السبزواري.

ويرتقى الإمام الخميني في الدفاع عن العرفاء نظراً لأنَّ كلمات، من نحو الاجمال، ليست سوى تفسير للقرآن وشرح ادعية الائمة من أهل بيت النبوة، ليس إلا. وما التهجم على العرفان سوى تحقير لعباد الله الذي ينهى عنه الفقه، لأنَّ فيه نوعاً من التعالي على الآخرين غير جدير بالعلماء وبالمسلمين أن يبتلوا به، أو أن يسقطوا فيه:

{ومن الأمور التي يلزم التنبّه لها، ولا بدّ للإخوان المؤمنين وخصوصاً أهل العلم كثّر الله أمثالهم بأن يتوجهوا إليها، أنّهم إذا شاهدوا أو سمعوا كلاماً من بعض علماء النفس وأهل المعرفة فلا يرمون بالفساد والبطلان بمجرّد أن الكلام المذكور غير مأنوس لآذانهم أو أنه مبني على اصطلاح خاص ولا يهينوا أهله أو يحقّروهم ولا يتوهّموا أن كل من تفوّه بمراتب النفس ومقامات الأولياء والعرفاء وتجليات الحق والعشق والمحبة وأمثال ذلك الرائجة في مصطلح أهل المعرفة فهو صوفي أو مروّج دعاوى الصوفية أو أنه نسّاج الكلام من دون برهان عقلي أو حجة شرعية.

ولعمر الحبيب إن كلماتهم نوعيّاً شرح لما بينه القرآن والحديث(..) مقصودنا من هذا التطويل أن نقرّب الإخوان الإيمانيين قليلاً إلى المعارف ونزيل سوء الظن الذي حصل فيهم لعلماء الإسلام العظام فنسبوهم إلى التصوّف وما قصدنا تطهير

أذيالهم المقدسة عن هذه الألواث لأن العبد لا يذل عند الله بتوهين الخلق وتحقيرهم إذا كان طاهراً في نفسه، بل العمدة في ذلك أن نجلب أنظار القارئين إلى المعارف الإلهية وإلى تهذيب الباطن فإن كليهما من المهمّات بل هما غاية بعثة الأنبياء وإنزال الكتب}[105].

بيان صلاة المقربين والصالحين، وليس الصلاة بمستواها العادي هو السبب إذن في عدم تطرّق الإمام الخميني إلى المقدمات التمهيدية للدخول وايجاد شروط الطهارة المعنوية، وعدم دخوله بشكل متكامل في مقامات "السير والسلوك"، تلك المقامات والشروط التي فصلها الإمام الخميني بشكل واسع في كتابه "الآداب المعنوية للصلاة"، وقد بلغت اثنتي عشرة مقدمة، كل مقدمة استغرق بيانها فصلاً كاملاً. وهكذا نجد أنفسنا أمام تحليل لغوي جميل ومسهب قياساً إلى مختصر رسالة "السير والسلوك" لمهدي بحر العلوم، ورسالة "لب اللباب" للطباطبائي.

لقد عقد الإمام الخميني فصلاً عن مسألة حضور القلب وعرض اصطلاحات الفلاسفة والعرفاء لمعاني القلب والحضور، وهنا نستطيع فهم تلك المقولة العجيبة التي يوردها الإمام في كتاب "الجهاد الأكبر" التي عارض فيها أستاذه في الطريقة والعرفان، وحار الباحثون في تفسيرها، فذهب جملة منهم إلى شروحات ذات طابع اسقاطي لا علاقة لها بنسق المؤلف. فالإمام

---

(105) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقالة الأولى، الفصل الأول.

الخميني يقول هناك "من الصعب أن تكون عالماً، لكن من المستحيل أن تكون إنساناً".

هذه العبارة ندرك معناها هنا في معنى القلب في نسق تفكير الإمام الخميني:

{وكما أن كمال كل موجود ونقصه ونورانيته وكدورته بصورته النوعية وكماله الأخير، وأنّ الميزان في كمال الإنسان ونقصه وسعادته وشقاوته كمال النفس الناطقة ونقصها التي هي النفحة الإلهية والروح المجرّد الأمري للإنسان، كذلك مطلق العبادات وبالخصوص الصلاة التي هي إحدى التركيبات القدسية التي ركّبها وسوّاها الحق تعالى بيدي الجلال والجمال، يكون كمالها ونقصانها ونورانيّتها وظلمانيّتها مرتبطة بروحها الغيبي ونفحتها الإلهية التي تنفح فيها بواسطة النفس الناطقة الإنسانية. وكلما كانت مرتبة الإخلاص وحضور القلب اللذين هما الركنان الركينان للعبادة أكمل يكون الروح المنفوخ فيها أطهر وكمال سعادتها أكثر وصورتها الغيبيّة أنور وأكمل}[106].

فحيث إنَّ القلب هو الحقيقة المجردة التي خلقها الإله، وهي كلما كانت نورانية بعيدة عن حجب الظلمة والشهوة الأنانية، وحدود قيود الأنا الوجودية، كانت أقرب إلى طبيعتها بكونها نفخة من الروح المطلق، وبما أنَّ الوجود المطلق لا نهاية له، وحتى الانقطاع عن سواه هو توجه وقيد، إذن لا يمكن تحقق مرتبة

---

(106) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل الرابع.

القلب بمنزلتها الطبيعية. وعلى هذا الاساس كان السفر صوب الكمال النوعي للإنسان غير متناهٍ ولن ينقطع أبداً.

إنَّ الفرق بين صلاة السالكين وصلاة الواصلين، هو الفرق بين مراحل الصعود الروحي، وبين تجليات الحضور النفسي الثابت، أو بحسب قوله في سرّ الصلاة:

{قد تبيّن واتضح عند أرباب المعارف الإلهية أنَّ الإنسان السالك ما دام في السير إلى الله والسلوك إلى جانب الله، فصلاته وكذلك سائر مناسكه تفترق عن تلك التي للولي الكامل الذي أنهى سيره ووصل إلى الغاية القصوى للعروج الكمالي والمعراج الروحي المعنوي، ووضع قدمه في محفل أنس (قاب قوسين) لأن السالك ما دام في السلوك والسير إلى الله فصلاته براق العروج ورفرف الوصول. وبعد الوصول تكون صلاته خارطة التجليات وصورة مشاهدات جمال المحبوب من دون إعمال رويّة في تركيبها بل تكون من قبيل سراية حكم الغيب إلى الشهادة وظهور آثار الباطن في الظاهر كما قال المحققون من الفلاسفة في حق تدبير العالم العقلي بالنسبة إلى عالم الملك، مع أنَّ الأعلى لا يتوجه إلى الأدنى: إن تدبيراتها لهذا العالم تدبير تبعي استجراري بل التدبيرات للمناسك الإلهية عند أصحاب القلوب وأرباب المعرفة تابعة للتجليات الأسمائية والصفاتية والذاتية}[107].

فنحن هنا أمام صلاة المجذوبين الذين يفنون في العشق، حيث القلب غير المتعلق بحب الوجود المطلق ليس بقلب، كما

(107) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل الثاني.

أشار إلى ذلك الإمام الخميني في مجموعته الشعرية[108]. لذا فصلاتهم باتت طبيعة ثانية لهم، لا تحتاج إلى مقدمات نظرية وتمهيدات في العزم والخواطر النفسية لأن كل هذا مخالف لسجية الحب والهيام. وإن كان الكتاب لم يخل من ارشادات لمبتدىء السلوك، ولعل ذلك من باب الترغيب، نظراً لأن اطلاع الإنسان العادي على عوالم الخواص ومراتبهم مقاماتهم، يشجع القلب على رفع الهمة والجد في قطع طريق الشهوات والانانية، كما ذكر الإمام الخميني هذا الأمر كوسيلة من وسائل تقوية حضور القلب في الآداب المعنوية للصلاة.

وإن كان الإمام الخميني هنا يذكر درجة اليقين العقلي كإحدى مراتب حضور القلب، وهذا يعني أنَّ المقامات الروحية مرتبطة بمقدمات الثقافة العقلية والادلة البرهانية، وفي هذه النقطة يترابط فكر الإمام الخميني بأطروحة العلّامة الطباطبائي بشكل بيِّن جليّ:

{وبالجملة، المرتبة الأولى من حضور القلب في المعبود أن يعلم بالعلم البرهاني أنَّ العالم محضر للربوبية، ويرى عبادته وجميع حركات باطنه وظاهره عين الحضور ونفس المحضر. ومن المعلوم أنَّ الثناء من مثل هذا الشخص الذي يرى نفسه بثنائه في المحضر يفترق عن ثناء المحجوبين بفروق كثيرة}[109].

ونستطيع في ضوء المطالعة الموجزة بين كتاب "صلاة

---

(108) الإمام الخميني، الفناء في الحب، الابيات رقم 8، دار التعارف.

(109) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل الرابع.

الخاشعين" لدستغيب، وكتاب "سرّ الصلاة" وكتاب "الاداب المعنوية للصلاة"، أن نخرج بجملة ملاحظات تخص تطور العرفان والتصوّف في هذه المرحلة:

1 ـ لغة كتاب "صلاة الخاشعين" لغة غاية في البساطة بخلاف لغة "سر الصلاة"، أو "معراج السالكين" و"صلاة العارفين" حيث إنَّها نخبوية. ولغة الكتاب الأول واضحة على سجية كلام الاسترسال العادي، بينما الكتاب الثاني مليء بالتعبيرات العالية البلاغة والمتميزة الاداء فتنتقل من نمطية النثر إلى غنائية الشعر، بحيث ترى بعض فقرات الكتاب تصل في شعريتها إلى مستوى نغمي ومجازي، وإلى مستوى المجموعة الشعرية للإمام الخميني المسماة حسب تعبير الترجمة العربية: "الفناء في الحب".

أما بساطة كتاب "صلاة الخاشعين" فليس مردها لأن الكتاب مختصر أو موجه إلى العامة، وإنما هي لازمة من لوازم المؤلف بدليل أنَّ كتبه الاخرى التي يفترض أنها ذات مستوى أعلى مثل "الذنوب الكبيرة" و"القلب السليم" هي مكتوبة بالصيغة ذاتها تماماً. بخلاف الإمام الخميني الذي كان صاحب سيطرة واضحة في كتابة النصوص بمستويات ثقافية مختلفة. وبهذا نجد الإمام الخميني على عكس دستغيب يستطرد في كتابه "الآداب المعنوية للصلاة" إلى بحوث جد اختصاصية، مع أنه يقول في مطلع الكتاب إنه كتبه بما يتناسب مع الذوق العام للمتلقين.

2 ـ السيد دستغيب لم يأتِ بجديد في كتابه، وكان في كل شروحاته مقلِّداً لكتب تفسير وتصوف سابقة، بخلاف الإمام

الخميني الذي كانت له ملاحظاته وبياناته الخاصة، حيث يناقش أساتذته وينتقد بعض آراء الفلاسفة مثل الخواجه الطوسي وغيره.

3 ـ تأخذ نصوص القرآن والاحاديث والروايات، ثقلاً منفصلاً في كتاب دستغيب، فكأنما هي المتن وبيان دستغيب هو الشرح ليس إلا. بينما في كتاب الإمام الخميني نرى العكس تماماً حيث إنَّ الآيات والروايات تبقى ذات دور ثانوي موضح واستشهادي ليس إلا.

4 ـ لغة دستغيب ذات غلبة وعظية مستمرة منذ بداية الكتاب وحتى خاتمته، بينما لغة كتاب الإمام الخميني، لغة بحثية وفكرية عميقة.

5 ـ في كتاب "سرّ الصلاة" وكذلك "الآداب المعنوية للصلاة"، ثمة حضور للفلسفة بشكل متكامل تمتد من مسائل الوجود إلى نظرية تجسيم الاعمال، بخلاف كتاب دستغيب حيث بقيت المسألة الفلسفية هامشية وضعيفة التواجد.

6 ـ بينما يقوم دستغيب باستحضار بعض أقوال المتصوّفة من كتاب "احياء علوم الدين" للغزالي، يستعرض الإمام الخميني أسماء أساتذته، وبهذا يكون كتاب "سرّ الصلاة"، أحدث في تطور الفكرة العرفانية، من كتاب "صلاة الخاشعين".

7 ـ يتكرر في كتاب "سرّ الصلاة"، تأكيد السيد دستغيب، على أساس أنَّ العرفان والاهتمام بالمقامات الروحية لا يعني معاداة الحياة وترك المسؤولية في الدنيا:

{وليعلم أنَّ الدنيا المذمومة على لسان الأولياء إنما هي العلاقة والحب والتوجّه إليهما، وإلا فأصل عالم الملك ومشهد

الشهادة الذي هو من مشاهد جمال الحق الجميل، ومهد تربية الأولياء والعرفاء والعلماء بالله ودار لتكميل النفوس القدسية البشرية ومزرعة الآخرة من أعزّ المشاهد والمنازل عند الأولياء وأهل المعرفة. فربّ إنسان لم يكن له حظ من الدنيا الخارجية ولكنه من أهل الدنيا بسبب حبّه وتعلق قلبه بها ونسيانه للحق وللآخرة وآخر ذي ملك وسلطنة وجاه ومال كسليمان بن داود عليه السلام وليس من أهل الدنيا بل هو رجل إلهي وإنسان لاهوتي.

ومن المعلوم أنه ليس للعلاقة بالدنيا دخل في إقبالها وحصولها، فربّ ذوي علاقة فقراء لم يكن لهم من الدنيا سوى فسادها ونكبتها، وأشخاص بلا علاقة ذوي ملك وحشمة قد جمعوا بين الدنيا والآخرة ونالوا سعادة الدارين}[110].

وهذا يعني أنَّ العرفان عموماً وفي مدرسة أهل البيت خصوصاً، بقي عرفاناً اجتماعياً بقدر ما هو فردي، وعرفان ثورة بقدر ما هو عرفان تأمل وفكرة، وعرفان بقاء رسالي، بقدر ما هو عرفان زهد تعبدي.

8 ـ من مجموعة الملاحظات السابقة نصل إلى نتيجة مفادها: أنَّ السيد دستغيب هبط بالتصوّف والعرفان إلى مستوى الجماهير، بينما الإمام الخميني رفع المستوى الشعبي والجمهور إلى مقامات التصوّف والعرفان. بينما لو قارنا الأمر بالصياغة المعاصرة للعبادات لدى الشهيد المعلّم محمد باقر الصدر، لوجدناها صياغة حاولت الجمع بين الفكرتين، فهي في جانب

---

(110) الإمام الخميني، سر الصلاة، المقدمة، الفصل السادس.

منها نزول إلى الجماهير وذلك من ناحية الصياغة اللغوية غير التقليدية لمحمد باقر الصدر، ومن جانب آخر هي صياغة ترفع مستوى الجمهور إلى معنى الحقيقة الدينية، من ناحية المضمون المستفاد من طريق المقارنة وتحليل علم النفس وتقوية الشخصية.

إنَّ صياغة الشهيد الصدر فيها فارق جوهري آخر، حيث إنَّها صياغة لا علاقة لها بنسق الحكمة المتعالية لملاصدرا الشيرازي، بخلاف صياغتيّ السيد دستغيب والإمام الخميني، وبهذا فهي أقرب إلى المعاصرة مرتين، في لغة الخطاب وفي المضمون. ومن هنا ارتبط محمد صادق الصدر بمدرسة السيد القاضي من ناحية البعد الروحي والعرفاني، لكنه فارقها من ناحية المنظومة المعرفية، ولعله من هنا كان الشهيد الصدر الثاني أول من شرع في مراجعة كتاب "الميزان في تفسير القرآن"، والرد على جملة من الاجتهادات فيه[111]. وللاسف الشديد لم يترك الصدر الثاني، لنا الكثير في هذا المضمار الإشكالي، فقد احتضن الشهادة أثناء أدائه الجهاد الأصغر بعد أن أتم مراحل الجهاد الأكبر. فمدرسة الصدر تعتمد مسألة قتل النفس في سبيل الله، بالطاعات في مرحلة البدايات، والشهادة في مرحلة النهايات. وهذا تقليد صوفي عرفاني عريق حيث أخذ مفهوم القتل في الله، تطورات متعددة في مسيرة العرفان والتصوّف، منذ استشهاد الإمام الحسين ثم الحلاج، من ناحية العمل والتطبيق، ومنذ رابعة العدوية وابن الفارض من ناحية النظر والشرح الذي أكد أنَّ الحب {أوله سقم وآخره قتل} حسب تعبيره في الديوان.

---

(111) قاسم الكعبي، الثورة البيضاء، ص162.

# 6 ـ العرفان ومكابدات الهم الجماهيري
# من عبدالله شبر وهاشم الحداد إلى محمد الصدر

على عكس الفلاسفة سواء أكانوا يونانيين أم اسلاميين، حرص المتصوّفة على التضامن الاجتماعي، لذا نجدهم يؤكدون على ستر عورات المسلمين كما نجد ذلك لدى عبدالوهاب الشعراني[112] حيث {إن القلب المطهر من السوء لا يظن بالناس إلا خيراً}[113]. كما أنهم حثوا على إعانة القائمين على أداء الحدود، أي فرض القانون[114]. كذلك اعتنوا بطبقة الفقراء والمعوزين في المجتمع. حتى سئل أحد أصحاب الطريقة: {أي الاعمال وجدته أنفع؟!. فقال: ما وجدت بعد التوحيد أنفع من صحبة الفقراء}[115].

اما الفلاسفة فقد كانوا طبقة مستقلة ومنعزلة فقد كانت:

---

(112) عبدالوهاب الشعراني، لواقح الانوار القدسية في بيان العهود المحمدية، طبعة دار القلم بحلب 1993، ص406.

(113) م.ن.، ص408.

(114) م.ن.، ص410.

(115) ابو عبدالرحمن السلمي، المقدمة في التصوّف، تقديم وتحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت 1999، ص21.

{علاقتهم بالشعب محجوبة بتعقد منطقهم وارستقراطيتهم الفكرية، وهكذا فلاسفة الإسلام لم تكن لهم علاقة بالشعب وإن تفاوتوا في السيرة، فكان الفارابي والشيرازي [ملا صدرا] روحانيين بينما ابن سينا لذائذي وبقية زملائهم عاديين لا يتميزون في شيء من موقف أو مسلك}[116].

وقد كان جعفر كاشف الغطاء رجلاً حركياً، ومحمد سعيد الحبوبي ثائراً وشيخ المقاومة ضد الاستعمار الانكليزي في العراق. وكان العلّامة الطباطبائي، رجلٍ مزارع بسيطاً، وهاشم الحداد، صاحب دكان صغير لحدادة حدوات الخيول.

لقد ذكر محمد حسين الطهراني في كتابه "الروح المجرد"[117] شخصاً من أهالي الكاظمية ببغداد اسمه عبدالزهرة الكرعاوي. فكان هذا الرجل هو الذي يستقبل مجموعة الوصي الرسمي لعلي القاضي الشيخ عباس القوجاني، ومحمد الحسين الطهراني، ومحمد مهدي دستغيب، الاخ الاصغر للسيد عبد الحسين دستغيب، وكان، أي عبدالزهرة الكرعاوي من القلائل الذين يعرفون شخصية هاشم الحداد الذي كان علي القاضي يخفيه عن الطلبة والناس، كما كان على علم بمكان خلوته السرية (الروح المجرد: القسم الأول، فصل: المبيت خلال شهر رمضان

---

(116) هادي العلوي، مدارات صوفية، دار المدى 1997، ص191.

(117) وذلك تحت عنوان "القسم الأول:مقدّمة التشرّف والتوفيق لمحضر سماحة الحدّاد وملازمته " ضمن الفصل المعنون: "الذهاب إلى كربلاء مشياً على الاقدام في النصف من شعبان 1376 هجريّة".

في محضر الحاج السيد هاشم في دكة المسجد). بل إننا نجد أنَّ لهذا الشخص امتيازاً نفسياً ومعرفياً على بقية مريدي السيد هاشم الحداد:

{كان الليل ينقضي إلي قرب الأذان في الحديث وقراءة القرآن والبكاء وقراءة أشعار ابن الفارض وتفسير النكات العرفانيّة العميقة ودقائق أسرار عالم التوحيد والعشق والهيام الذي لا يوصف لابي عبدالله الحسين عليه السلام. وكان باب المكاشفات مفتوحاً للرفقاء الحاضرين في تلك الجلسات، وخاصّة للحاجّ عبدالزهراء، الذي كان يبيّن مطالب شيّقة، ممّا جعل شهر رمضان ذاك مشحوناً بالهيجان والطلاقة والبساطة بشكل يبعث على العَجب. وكان الحاجّ عبد الزهراء يبكي في تلك المجالس حتّي تتورّم عيناه، ويدوم ذلك منه ساعات، ثمّ يقوم إلي داخل المسجد فيديم البكاء ويهوي للسجود على حصير مفروش هناك.

كان طافحاً بالوَلَه واللوعة والشوق اللاهب، ذلك اللهب المحرق الذي كان يمتدّ إلى الآخرين فيؤثّر فيهم}[118].

وهذا الشخص أبرز أستاذ طريقة لمصطفى الخميني ولمحمد صادق الصدر، وعلى هذا الأساس، يكون الصدر الثاني مرتبطاً بمدرسة السيد علي القاضي أستاذ العلّامة الطباطبائي، أيضاً. كما كان السيد هاشم الحداد نقطة التقاء مشترك بين جملة من العلماء

---

(118) الروح المجرد، القسم الأول، فصل: بيان عشق المرحوم الحداد وشوقه.

المعروفين، فكان يزوره ويستفيد منه على سبيل المثال عبدالحسين دستغيب ومجموعات مع مصطفى الخميني، وغيرهم كثير[119].

وقد كان علي القاضي حريصاً على ذكرى السيد بحر العلوم، حيث جعل غرفته مقر الرياضة الروحية لنفسه ولتدريب المريدين، وكما يذكر صاحب الروح المجرد، فقد كانت غرفة بحر العلوم هي غرفة السيد هاشم الحداد الخاصة بعد ذلك. ونستنتج من إصرار علي القاضي والسيد الخميني على شيعية ابن عربي، عودة إلى نسق حيدر الآملي الذي طابق بين العرفان الحقيقي والتشيُّع.

إذن من تلك الغرفة الصغيرة انطلق هاشم الحداد في الرياضة الروحية والتلمذة البحثية، حتى بلغ مرحلة التمكّن من الموت الاختياري والتجرد التام، وبلغ من توسعه أنه كان لديه الكثير من التحفظات والانتقادات لكتب ابن عربي وجملة من كتب كبار العرفاء والمتصوّفة.

وميزة هذه المدرسة تأكيدها العميق على فكرة الاستاذ وشيخ الطريقة، فهي بذلك تحيي سنة صوفية قديمة، وذلك لأن هذه المدرسة ترى أنَّ الإنسان بدون أستاذ سوف يقع في حبائل الهوى الشهواني والغضب والانانية؛ فالإنسان أول أمره خليط من الاخطاء والاصابات، ولا يمكن أن يكون مستقلاً، بخلاف الاستاذ الذي مهما كانت تجربته شخصية ومحدودة بحد، فهي أفضل من الاتكال على النفس، ورفض الاستاذ والاستقلالية يؤدي إلى سيادة روح الطاغوت والاستكبار، أو بتعبير صاحب محمد

---

(119) الروح المجرد، القسم السادس.

حسن الطهراني في الروح المجرد، تحت عنوان في الرد على الاشكالات في عدم ضرورة الاستاذ في السير إلى الله:

{فصحيح أنَّ من يتابع الأستاذ، فإنّه سيتبع طريقته وأُسلوبه النفسيّ، لكنّه في المقابل لو عمل وفق رأيه هو، لكان قد عمل بطريقته ووفق هوى نفسه. فالكلام ينحصر في الأمر التالي: أيّهما أفضل في إيصال الإنسان إلى المقصود، ولاية الأستاذ ونفسه الروحانيّة والملكوتيّة، أو نفس السالك في بداية الطريق: تلك النفس الملوّثة والفاسدة؟!

فلو تبع ولايةَ الأستاذ لصارت نفس الاستاذ هادية لوجود السالك؛ ولو عمل بإرادته واختياره هو مع تلوّثه لصار قائداً وهادياً لنفسه. هذا مع الافتراض أنّه سالك وليس رجلاً كاملاً، وأنّه يسير في الطريق ولم يطوه بعد؛ لذا فإنّ رغباته ستنبع من النفس الامّارة والتسويلات الشيطانيّة، وسيكون غروره واستقلاله أشبه بغرور النفس البهيميّة واستقلالها، يضرب ويكتسح ويكسر ويدمّر، كالحيوان الهائج وكالفرس بلا عنان، لكنّ الأستاذ يأتي فيلجمه ويضع عليه العنان والركاب فيصبح مروّضاً جاهزاً للقيادة.

لقد عمل أمثال نيرون وشابور ذي الاكتاف وهتلر وبلعم باعوراء وجميع المستكبرين في كلّ عصر وزمان بقوّة استقلالهم النفسيّ، وكانوا لا يخضعون لأستاذ ومربٍّ أخلاقيّ؛ فجرّوا العالَم بنفسهم الامّارة إلى الدمار وسفك الدماء والويلات، وارتكبوا فيه المجازر وأحالوه جحيماً لا يُطاق.

لكنّ أُولئك أنفسهم لو خضعوا لولاية الأستاذ وتبعوا سيره

النفسيّ لتحطّم غرورهم وانهار كبرياؤهم واستبدادهم، ولصاروا أمثال سلمان الفارسيّ ورُشَيد الهَجَريّ وإبراهيم الادهم ونظرائهم.

لم يكن لمعاوية فرق مع حِجْر بن عُدَي سوى أنَّ الأول كان يعمل بإرادته المستقلّة، وكان الثاني يخضع لتربية الأستاذ؛ فصار ذلك جهنّماً وآل هذا رضواناً}.

فهذه المدرسة منذ الخطوة الأولى للطريقة، تجعل نفسها فوق الطواغيت، وإن الصوفي والمريد فوق الديكتاتور، فكيف بالشيخ والاستاذ؟!!

ومن الطبيعي أن تلاقي فكرة شيخ الطريقة استحساناً من قبل علماء الشيعة، لأنَّ المذهب الشيعي يعتمد على استراتيجية الاجتهاد والتقليد والمرجعية. وبهذا لا تكون فكرة شيخ الطريقة غريبة عن نسق التشيُّع بل يبدو أنَّ الأمر معكوس هنا، حيث يمكن القول إن فكرة شيخ الطريقة مأخوذة من فكرة التقليد والمرجعية لدى التشيُّع.

وكأن مبدأ التمسك بالأستاذ من قبل مدرسة السيد علي القاضي، هو مبدأ انتقادي لمدرسة الشيخ أحمد الاحسائي نظراً لأنّ هذا الأخير قارب العرفان من دون اعتماد أستاذ فخرج بجملة أفكار غريبة انفرد بها، خصوصاً وأنَّ مدرسة علي القاضي عقلية النزعة، ومدرسة الإحسائي نقلية اخبارية، تماماً كما سيكون تمسك الإمام الخميني بفلسفة ملاصدرا وابن عربي، جزءاً من نسق اعتمد من قبل جملة من العلماء، للرد على مدرسة أحمد الاحسائي والتيارات المنحرفة التي ظهرت بعد ذلك من بابية

وبهائية وما شابه، الأمر الذي يكشف لنا عن خطورة العرفان في متغيرات السياسة المعاصرة والمجتمع الحديث.

حينما نطالع حياة هاشم الحداد نجد المشكلة القديمة مستمرة، أعني مطاردة الفلسفة والعرفان، حيث إنَّ النجف ستقوم بطرد الشيخ حسن المسقطي، وهو أبرز من تصدّى للدرس الفلسفي والعرفاني والعقائدي، ذلك الاستاذ الذي سيلقى حتفه بعيداً وحيداً في مسجد من مساجد الهند النائية. كما ستقوم الاوساط المهيمنة على مدينة النجف الاشرف، في تلك الحقبة بحرق كتب الشيخ محمد حسين الكمباني. ويتبين لنا حجم معاناة هؤلاء الربانيين مع النخبة ومع المؤسسة، ووقوعهم في صراع من ديكتاتوريات كثيرة، تلك الصراعات التي كان الإمام الخميني يعاني منها حتى بعد انتصار ثورته وتشييد أول دولة للفيلسوف والعارف، في العالم.

وقد كان هاشم الحداد على الرغم من كل مراحل التجريد الروحي الكلية، يؤكد على ضرورة محاربة الخواطر النفسية والانانية، عن طريق التعامل الصحيح مع المجتمع، وكان يرى أنَّ التعامل التوحيدي مع الله هو الاهتمام بالناس وليس بالإعراض عنهم:

{تعامل مع الله في كلّ حال! أي: اجعل معاملتك لخلق الله معاملة مع الله. إذ إنَّه ينبغي الالتفات إلى أنَّ العيال والأولاد والجار والشريك ومأمومي المسجد كلّهم مظاهر الباري تعالى}[120].

(120) الروح المجرد، القسم الرابع، مواعظ واراشادات السيد هاشم.

ومع كل تعقيدات الرياضة العرفانية التي تفرَّد هاشم الحداد بالوصول إليها قياساً بطلبة علي القاضي وتلاميذه، فإنه كان يؤكد على عدم تعقيد الدين وجعله أمراً عسيراً يناقض الحياة، حتى أنه اعترض على أحمد الفهري، وكيل الإمام الخميني في سوريا ومترجم كتبه إلى العربية، لكونه كان يجعل الزهد والالتزام الديني، أمراً محرجاً. وكان يؤكد على نقد مبدأ الاحتياط الفقهي، ويرى أنَّ الاصل هو البراءة وسهولة الشريعة، وهو مبدأ لن يتطور بشكل فني إلا على يد محمد حسين فضل الله، بعد ذلك.

وكان هاشم الحداد في تقريعه لأحمد الفهري، يؤكد على أنَّ العرفان مقاصدي، وأن التشدد الفقهي يؤدي إلى ضياع الشريعة والحقيقة معاً.

وبالنسبة لمسألة العقل ومكانتها لدى هاشم الحداد، حسبنا أن نقرأ ذلك اللقاء في "الروح المجرد" بين الشهيد مرتضى مطهري أستاذ التدقيق العقلي، وبين هاشم الحداد، حيث كان الأول في مقام السؤال والتعلم، والحداد في مقام الاستاذ الشارح، وهو بهذا لقاء ثالث بين ابن رشد وابن عربي.

وبالنسبة لسرّ الصلاة، فإن السيد هاشم الحداد في أحد لقاءاته مع مرتضى مطهري، نقل المسألة من حجاب الالفاظ إلى حجاب المعاني، وذلك لاستحالة الجمع بين النظر الآلي والاستقلالي، حيث إنَّ ملاحظة معاني الصلاة هي أيضاً حجاب في مقام مخاطبة الله سبحانه وتعالى. وهي ملاحظة واضافة لا نجدها بالفعل حتى في كتابات الإمام الخميني بما فيها "سرّ الصلاة". بل إنَّ هاشم الحداد يعتبر العالَم بأجمعه مكاشفة، ولسنا

بحاجة إلى مكاشفة تلغي العالم والطبيعة، أما أولئك المتصوّفة الذين يطلبون المكاشفة ورؤية عوالم المجردات ويغيبون عن الدنيا والطبيعة، فهؤلاء لا يطلبون الله وإنما يطلبون التلذذ بتلك الحالات النفسية.

ومن الرؤية ذاتها يرفض السيد هاشم الحداد الاهتمام بالمعجزات والكرامات في تعاملنا مع الانبياء والأولياء؛ فالمعجزة الحقيقية هي وصول هؤلاء إلى المقام الأسنى من القرب الإلهي ودرجة الولاية، وليس خوارق الطبيعة. وهكذا يعود التصوّف والعرفان من ما وراء الطبيعة إلى الطبيعة، ومن الفرد إلى المجتمع، سواء في مسألة التقرب إلى الله، أو مسألة استجابة الدعاء، حيث إنَّ مشروط استجابة الدعاء لدى هاشم الحداد، أن لا يكون منافياً للمصلحة العامة. ومن المحال الوصول إلى منزلة السير والسلوك الحق بدون الايثار والعون للفرد والمجتمع. وكل هذه مواضيع نجدها تتكرر مع محمد صادق الصدر، حيث إنَّ عقلنة المعجزة وشعبية الدعاء والفقه الاخلاقي وفقه المجتمع، مواضيع أثيرة لدى محمد الصدر[121]، خصوصاً وأنَّ محمد صادق الصدر يؤمن بفكرة المجتمع المعصوم، وهي أطروحة مستقبلية للحقيقة الدينية الاجتماعية، تعتمد على أنَّ الراسخين في العلم، ليسوا فرقة ماضية وإنما هم أفراد المجتمع الحي والنخبة المتحركة الواعية التي يمكن أن تتحقق في أي مجتمع كان، وبالتالي فلا

(121) عبداللطيف الحرز، محمد الصدر كفاح الجماهير، دار الفارابي، بيروت، 2009، ص161، ص291.

تكون فكرة الإنسان الكامل فكرة سلفية ماضوية انتهت وإنما حافز نفسي للتنمية الروحية:

{وقد يخطر في البال: أنَّ عنوان (الراسخون في العلم) خاص بقسم من الناس ولا يمكن أن يشمل قسماً آخر. فهو خاص إما بالأئمة المعصومين عليهم السلام أو بمن هو معصوم بالعصمة الواجبة بما فيهم الأنبياء عليهم السلام. وأما شمول هذا العنوان لغيرهم فهو محل إشكال. وخاصة بعد أن ورد في بعض الروايات تفسيره بأحد هذين المعنيين.

وجوابه: إنَّ أخص الناس ممن يمكن اتصافه بهذه الصفة هم المعصومون عامة والأئمة خاصة، وهم القدر المتيقن من هذا العنوان، أعني الراسخين في العلم. وهم فعلاً كذلك. ولا يمكن أن يضاهيهم بدرجتهم أحد. ومن هنا ورد التفسير في ذلك إلا أنَّ هذا لا ينافي أن يكون الباب مفتوحاً لكثيرين في أن يتصفوا بهذه الصفة بعد أن يصلوا إلى درجات عالية من طهارة النفس والأخلاص واليقين. وإن أهم وأخص من يمكن أن يتصف بذلك هم أصحاب الأئمة عليهم السلام، ممن تربوا على أيديهم وانصاعوا إلى توجيهاتهم.

فإذا تم لنا ذلك أمكننا أن نعقب عليه ما يتصف به الراسخون بالعلم من مزايا وصفات تفوق غيرهم بما لا يقاس ولا يعرفه الناس بما فيه الاطلاع على مراتب من تفسير وتأويل القرآن الكريم. وكذلك الاطلاع على كثير من واقعيات الأمور التي لا يعرفها إلا الخاصة من الخلق. وإنما نحن نعترض ونستشكل لمدى

جهلنا بهذه المراتب العليا ولمدى قصورنا وتقصيرنا لا أكثر ولا أقل}[122].

وبهذا تتحقق على يد هاشم الحداد ومحمد الصدر، شعبية التصوّف والعرفان والانتقال من دائرة النخبة إلى دائرة الحرفيين وطبقة الصناع والشرائح الضعيفة والمُهّمشة في الأمة. وهذه الصيغة الأخيرة للتصوف والعرفان، هي صيغة مثيرة يمكن أن نعرف مدى خطورتها وأهميتها لو قارناها بالطبعة الشعبية للتصوف منذ بواكيره الأولي، وكيف أنَّ هناك فرقاً بين التصوّف كخطاب نخبة لدى صناع الثقافة المتعالية، أو انغلاق طبقي سلوكي عند أصحاب التكايا والدراويش وجماعات الطرائق. فيكون التصوّف الشعبي القائم على مقارنة البحوث العقلية والكلامية والاعتراف بالفقه والشريعة مع حق الجماهير والاهتمام بالمصلحة المشتركة، هو تصوف معاكس ومختلف، وهو تصوف له روابط واشارات منذ بداية تاريخ العلِم والفرق والمذاهب، حيث نجد على سبيل النموذج، أنَّ عبد الحق ابن سبعين، يبتدىء في التصوّف والعرفان من الاساس العقلي لمعرفة حدود الحقائق من الزمان والمكان والعدد والشخصية والغاية، التي هي "نظرية الشعور". والتعرف على شروط الفصل والنوع والجنس حسب فهم المنطق والتي هي "نظرية المعرفة" الحصولية أي العادية والعامة، والمقولات العشر التي هي "الطبيعة". والتعرف على العلِم حسب رأي الفقهاء

(122) محمد الصدر، أضواء على ثورة الإمام الحسين، تحقيق كاظم العبادي الناصري، ص45.

والمتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة، وهو اعتراف بتعدد الاختصاصات واقرار بالمشاركة في المعلوم والعالَم، ووحدة الأنا المنسي، وهي "نظرية مناهج المقارنة والنقد". والتعرف على الجسم والحواس وعلاقة النفس بالبدن، وهي "نظرية الصحة البدنية". ثم التعرف على القوة المتخيلة والواهمة والحافظة والذاكرة، وهي "نظرية الصحة النفسية"، ثم ينتهي التصوّف في بيان السعادة، وأنَّ ابن سبعين لا يكتفي بسعادة الروح فينسى الجسد، فيهتم بالنهاية حيث المعاد وعالَم الجزاء والإثابة، أو يدير ظهره للدنيا حيث المقدمات وعالم المسؤولية، فإننا نجد من خلال هذه المتابعة أنَّ التصوّف بات نظرية في المقاومة، آيديولوجيا لبناء المستقبل الارضي وليس الاكتفاء بعالم السعادة الاخروي. فالتجرد الروحي الفردي مرتبط بقضية أساسية هي تحقيق المجتمع المدني العام، والتأمل الذهني مرتبط بالصناعيات والحرفيات، أما التصوّف فإنه يبدأ من اثبات تجرد النفس وينتهي باثبات السعادة في التمدن والعمران وتطوير الصناعات:

{السعادة في الإنسان إنما هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها. وكمال الإنسان لا يتمكن إلا بصلاح عقله، وعقله لا يصلح الا بالعلم والتجوهر بالعقول المجردة، والسلوك عليها حتى يكون عقلاً بالفعل لا يحتاج إلى تجرد غيره له. والعلم والتجوهر لا يتمكن الا بالتمدن والحد والعزم والبحث ومعرفة الصنائع العلمية والعملية}[123].

(123) ابن سبعين، بُدُّ العارف، تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتوره، دار الاندلس، ودار الكندي، بيروت، 1978، ص324.

وهذا نسق يربط التصوّف بالطبيعة والمجتمع والحياة، بقدر ارتباطه بالأنا المنسي وعالم التجرد الروحي، باعتبار أنَّ الطبيعة هي رحم الله الذي يجب أن يشكّل هذه الصلة كما قرأناه في تقرير ابن عربي الذي نقله محمد جواد مغنية، واطلعنا عليه سابقاً. وقد يكون تمسك السيد هاشم الحداد بعدم الاهتمام بالكرامات والمعجزات، هو من باب الوفاء للطبيعة، لذلك فإنه يشكل تأكيداً آخر على صلة الرحم مع الطبيعة. وقد يكون انتقاد الحلاج هو من هذا الباب ايضاً، لأن الحلاج يعرض حالاته الاستثنائية بشكل واضح وعلني.

وانتقاد هاشم الحداد للحلّاج ولطريقته، هو عنصر مشترك قوي بينه وبين محمد صادق الصدر، خصوصاً في مسألة ضرورة عدم افشاء مسائل العرفان للعامة، وإن كان الشهيد محمد صادق الصدر قد ذهب إلى رأي متعجل وقاسٍ على الحلاج في بداية حياته الفكرية[124]. كما أنَّ هاشم الحداد ومحمد الصدر قد تعلّقا بشكل لافت ومتميز وتمسّكا بالامام المهدي، وهي مسألة تعيدنا إلى السيد مهدي بحر العلوم بشكل يحفز على المراجعة والتأمل لفتح هذا النسق الذي لايزال بكراً لم يلجه احد حتى الآن. وهنا نعثر على بداية موسوعة الإمام المهدي وكيف تطورت من فكرة محورية في العرفان، لدى هاشم الحداد، إلى فكرة في الثورة، لدى محمد صادق الصدر. وقد انصدم كلاهما بحملات تشويه قاسية من قبل المتدينين شكلاً المستفيدين من الدين مالياً وطبقياً.

---

(124) محمد الصدر، الاعمال الكاملة، مجلد 1، "تاريخ الغيبة الصغرى" انتشارات جلال الدين، قم ـ ايران، ص238.

وبقدر ارتباط الصدر الثاني بمدرسة علي القاضي وهاشم الحداد في الطريقة، من خلال عبدالزهرة الكرعاوي، فإنه مرتبط بالتجديد والاصلاح من خلال محمد جواد مغنية ومحمد رضا المظفر، وبالثورة من خلال محمد باقر الصدر والإمام الخميني، الذي له مكانة خاصة في مشاعر الصدر الثاني، إلى درجة يعبر محمد صادق الصدر عنها بالقول: {هو مولاي وهو طريقي إلى الحق ومُخرجي من شهوات الدنيا وغمرات النفوس والقلوب، بفضل الله سبحانه}[125]. ولعله لهذا وجد في منجز محمد مهدي النراقي "جامع السعادات" نقطة توازن بين هذه الروافد العلمية العقلية والاصلاحية الاجتماعية، والثورية السياسة، والصوفية العرفانية. فنجد الشهيد الصدر الثاني يؤكد على كتاب "جامع السعادات"[126].

نلاحظ في كتاب "فقه الاخلاق" و"ما وراء الفقه" وكتبه الاخرى[127]. حذراً في تقديم العرفان للعامة، وهذا موقف صوفي قديم حيث إنَّ كشف حقيقة التوحيد للعامة يوازي الكفر، لقصور أفهامهم عن الحقيقة، التي هي حسب تعبير ابن عربي: علم التوحيد باطن المعرفة، وهي سبق المعروف إلى من تعرّف بصفة مخصوصة لحبيب مقرب مخصوص، لا يسع معرفة ذلك الكافة،

---

(125) محمد صادق الصدر، قناديل العارفين، ص103.

(126) م.ن.، ص89.

(127) م.ن.، ص23.

وإفشاء سرّ الربوبية كفر[128]، وهو موقف طبيعي؛ فالمتصوّفة والعرفاء يطلبون من الدين الحب والقرب الإلهي اما عامة الناس فيطلبون من الدين تحقيق المصلحة. العرفاء يعاينون بالقلب والعوام يعيشون في الحواس، للعرفاء الغيب وللعامة الحاضر المباشر والراهن الملموس. لكن إذا كانت هذه الاسباب جعلت من بعض أطروحات العرفان القديمة، نخبوية، فإن العرفان لدى محمد صادق الصدر هو أطروحة في جماهيرية الروح، ورفع مستوى الأمة إلى منزلة الفهم والتدقيق والمراجعة، وهذا أمر مشترك مع نسق الإمام الخميني كما سبق أن قاربنا. وبهذا يتحول الدين من أرباح لأسر وعوائل محددة إلى مقاومة شعبية دائمة ومنتصرة، حيث "إن المقاومة الحق هي نوع من أنواع التكافل العام ضد شكل أو مجموعة اشكال من الاستبداد والقهر، وهي ليست شيئاً آخر وراء إرادة الشعب"[129].

فالعرفان هو طاقة المقاومة للدعايات والحملات الإعلامية الضالة والمغرضة، والمريد هو الساعي إلى الخير غير المتأثر بالمحيط الفاسد أو الظروف المنحرفة[130]. وهذا يعني أن العرفان لدى محمد صادق الصدر مرتبط بين منزلة الصبر على السرّ، حيث علاقة الفرد بربه ونفسه، ومنزلة الاحسان حيث علاقة الفرد

---

(128) نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص223.

(129) محمد الصدر كفاح الجماهير، ص298، ص302.

(130) محمد الصدر، قناديل العارفين، إعداد عبدالعظيم الأسدي. الطبعة الثانية، النجف الأشرف، 1428هـ، ص18.

بالآخرين. وعلى هذا الاساس يستفيد المريد من الجميع صالحين ومفسدين، لأنهم تجارب وعظية بالنسبة إليه، فإذا كانت لا رحمة إلا بعمل، فإنه لا معرفة لمنزلة إلا بسؤال[131]، وفي "فقه الاخلاق" و"قناديل العارفين" نجد محمد الصدر يحرص على ضرورة شيخ الطريقة، لذا فهو لا يذكر مسائل العرفان صراحة، بل يوسّع أفق التجربة الروحية للجميع، من خلال اعتماد كتب روايات الائمة والتفكر والتأمل، وبهذا يقع الطريق الروحي بشكل عام بين آخر نسقي التطور الروحي للجيل الأخير. إنَّ هذا الطرح هو حلٌ وسط بين تجربة عبدالله شبر وتجربة محمد جواد مغنية؛ فعبد الله شبر مرتبط بنسق السيد ابن طاووس، وشيخ الإسلام المجلسي، والفيض الكاشاني. وهو نسق يعتمد في تطوير التجربة الروحية على النقل فقط، وإن كان يقترب بعض الاحيان من العقليات كسلفه الفيض الكاشاني، في كتاب "حق اليقين في معرفة أصول الدين"، و"حل مشكلات الاخبار". وإن كنا نعتقد أنَّ عبدالله شبر كان يهتم بالجانب النقلي كونه الاقرب للتأثير الجماهيري، خصوصاً في ظل الاصطدام بين الفرقتين الاخبارية والاصولية، فإن طرح الجانب النقلي المعتمد على بيان البعد العقلي والروحي للحقيقة الدينية يشكل ضربة موجعة لمسلك الاكتفاء بالنقل الخالص، وحياة عبدالله شبر ومكانته لدى جماهير عصره خير دليل على استنتاجنا هذا. وإن كان ثمة تطور في فكرة الإمامة وطريقة القراءة لحركية الإمامة في التاريخ؛ ففي السابق

---

(131) محمد الصدر، قناديل العارفين، ص21.

كان محمد الصدر يعتمد على نسق جعل الإمامة محايثة، وهذا واضح في كتابَيّ "تاريخ ما بعد الظهور" و"اليوم الموعود"، وهما كتابان تمَّ إنجازهما في مرحلة محمد صادق الصدر المتوسطة، وبين كتابيّ "أضواء على ثورة الامام الحسين" و"شذرات في فلسفة تاريخ الامام الحسين"، حيث دخل عنصر الايمان بالولاية التكوينية للإمامة.

وقد حاول الشيخ عبدالحليم الغزي، أن يجدد هذا النسق النقلي لكنه فشل ووقع في أخطاء شبيهة باخطاء الشيخ احمد الإحسائي والبابيين[132]، وإن كانت تجربته افقر قيمة منهم واكثر تواضعاً، كما تشهد كتبه ومحاضراته على ذلك مثل "عقائدنا الشيعية"، وكتاب "مقامات أهل البيت في الآداب المعنوية للصلاة"، لكونه لم يكن قد تعلم على يد أستاذ واعتمد على نفسه. وتجربة شيخ الإصلاح محمد جواد مغنية، مرتبطة بنسق العقلانية النقدية المستندة إلى تجارب جعفر كاشف الغطاء، ومحمد رضا المظفر، وقد حاول محمد تقي المدرسي اعتماد هذا النسق لكنه لم يستطع الخروج بثمرة ملموسة كما سبق أن عرضنا.

ونستطيع أن نلمس جملة أمور اهتم بها محمد جواد مغنية ثم

---

(132) طبعاً هذا إن وافقنا على الرأي المشهور الذي يربط بين أحمد الاحسائي والبابية، وإلا فهناك من يرى أنَّ الرجل براء من هذه التيارات المنحرفة، أنظر مثلاً: صالح السليمي "اضواء على مدرسة الاحسائي"، ونتمنى بالفعل أن يجمع الله شمل أبناء المذهب الواحد تحت خيمة المضمون وليس الضياع والتيه في وديان الاسماء والعناوين.

تطورت في مدرسة الصدر مثل الاهتمام بتطوير المنطق ونظرية المعرفة[133]، واستخدام منهج جديد في عرض العقائد والحقيقة الدينية، حيث أنجز، أي مغنية عملاً كبيراً في ذلك تحت عنوان "عقليات اسلامية"، عرض فيها لمسائل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد والامام المنتظر، على ضوء العقل المعاصر، وكل هذا سوف يشهد تطوراً واضحاً لدى محمد باقر الصدر في "بحث حول المهدي"، ولدى محمد صادق الصدر في "تاريخ ما بعد الظهور"، و"اليوم الموعود"، ولدى مرتضى مطهري في "العدل الإلهي"، و"التوحيد"، و"الإمامة"، بحيث إنَّنا نجد تشابه الخطاب والتحليل لدى هؤلاء المفكرين والشهداء الثلاثة مع عرض وتحليل محمد جواد مغنية.

ونستطيع أن نلاحظ أنَّ اهتمام محمد صادق الصدر بالأدب والقصة والتمثيل والمسرح[134]، كونها وسائل للترفيه وتقوية سأم النفس كي تعود وتتألق في التوجه إلى الله سبحانه[135] هو اهتمام مقارب لطريقة عرض محمد جواد مغنية، لكنه أكثر منه تفسيراً وشرحاً. وكما أنَّ التصوّف لدى محمد جواد مغنية يبدأ بحدس الفطرة ورهافة الاحساس ويتوسط بالادب والثقافة وينتهي بالمسؤولية في إصلاح المجتمع، فإنه يتكرر في المراحل الثلاث

---

(133) محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية، دار ومكتبة الهلال، ودار الجواد، بيروت، ص21.

(134) محمد الصدر، ماوراء الفقه، ج10، ص88، ص114.

(135) محمد الصدر، قناديل العارفين، ص22.

ذاتها لدى محمد صادق الصدر؛ فالعرفان هداية فردية تشتد في مجاهدة العبادة ونهايتها في توعية المجتمع والكفاح من أجل التقدم، وتكون الاستراحة في الادب والثقافة، لأن كل فكرة مناسبة في تصحيح الدين والمجتمع هي جزء من جدل العرفان والهداية[136].

والجهاد الأكبر، هو عمدة الأمر وأساسه، فمن دونه لا قيمة للجهاد الاصغر كونه محض فساد للفرد والمصالح العامة[137]، فالارتباط الصحيح بالاخرين مرتبط بخطوة الارتباط الصحيح في تربية النفس[138]. من جهته، الرأي العام له خطورة جسيمة وله تأثيره التاريخي، فإن لم نستفد منه سوف يستمر في حركته النافعة أو الضارة[139]. وقد ينساق الإنسان إلى أخطاء الجمهور ويقع تحت وطأة حكومة العوام وديكتاتورية الجماهير[140]، إذا لم يكن قد هذب نفسه وسيطر عليها:

{وقصدي إن الجهاد الأصغر في حدود مسلك الجهاد الأكبر، إنما يصح فيما إذا كان الجهاد الأصغر قياماً بالتكليف الشرعي الفعلي المنجز، باصطلاح علم الاصول، لا ما إذا كان.. ملهاة أو إزجاء للوقت أو طمعاً بشيء من الدنيا وما فيها.

---

(136) م.ن.، ص25.

(137) م.ن.، ص26.

(138) م.ن.، ص98.

(139) م.ن.، ص110.

(140) عبداللطيف الحرز، محمد الصدر، كفاح الجماهير، دار الفارابي، 2009، ص378.

فمسؤولية الجمع بين هذين الشكلين من الجهاد مسؤولية غير يسيرة. ولا ينبغي أن تعني انقساماً في الشخصية أو توزيعاً في الهدف، وقد ورد في الحكمة: أجل همك همّاً واحداً، يعني بذلك الهدف والعمل من أجله. وأنت تعلم الجهاد الأصغر على كل مستوياته، إنما يكتسب أهميته بصفته من بعض ظلال الجهاد الأكبر وتطبيقاً من تطبيقاته، أو مقدمة من مقدماته أحياناً، ويكفي الاشارة لذلك تسميته بالأكبر على حين نسمي ذلك بالأصغر، رغم صعوباته ونكباته}[141].

فالجهاد الأكبر هو المضمون، وهو أداة التأمين ضد جنوح النشاط العملي أو المسلح، كما أنه تقوية للنفس كي لا تتورط في الانجراف مع تيارات الانفعال الشعبي للمجتمع، ومع الخواص أيضاً. ومن هنا كان محمد صادق الصدر يشدد على التحذير من الوقوع في الصنمية، فكما أنَّ تقاعس النخبة عن احتياجات الجماهير، يؤدي إلى الجمود، فإن تقديس الشخصيات والقيادات يؤدي إلى تورّط في الشلل والتناحر وتعطيل العدل والقانون والشريعة، بل إنَّه يؤدي إلى تخريب الايمان والشخصية فهو طاعة لغير لله وشرك في التقديس:

{إن الديدن في الحوزة العلمية وفي كثيرٍ من القيادات الدينية، حتى المنفتحة اجتماعياً، هو تقديس القائد والمفكر بالذات وإعطاؤه أهمية خاصة. بل أعرف شعور نفس القائد والمفكر مع الأسف، وهذا وإن كان لا يضر جماعة من ذوي

---

(141) محمد الصدر، قناديل العارفين، ص111.

التفكير الديني الاعتيادي، إلا أنَّ التدقيق يجعله باطلاً وشركاً}[142].

ويا ليت شعري، ماذا عسى الصدر الثاني أن يقول لو نظر في أحداث العراق، وإلى التيار الذي تسمّى باسمه، وبقية التكتلات الحزبية، ماذا عساه أن يقول، والجميع بات مقدساً وقائداً فوق النقد والملاحظة؟!

وبالاستناد إلى هذا البيان سيقول السيد أحمد البغدادي بعد ذلك في كتابه "الثورة والعرفان":

{إن العبودية لله وحده تطلق الناس كل الناس أحراراً شرفاء.. والعبودية لغير الله مسخ إنسانية الإنسان وكرامته، بل ثم يقع فريسة لألوان مختلفة من العبودية للعبيد، ثم يقع في شر ألوان العبودية للحكام والرؤساء، الذين يضعونه وفق أطروحات من عند أنفسهم لا غاية لها، إلا حماية مصالح المشرعين أنفسهم، فالنظرة على المستوى الإنساني تكشف عن هذه الظاهرة في كل حكم بشري، لا يستمد عبوديته من الله وحده}.

وهنا يعود الصدر الثاني إلى مسألة مراتب القلب السليم لنلتقي من جديد بخطاب عبد الحسين دستغيب[143]. وعند الصدر الثاني نجد أنَّ فكرة "الموت الكامل" أو منزلة التجرد، أو الموت الاختياري، التي كانت محورية لدى هاشم الحداد، هي فكرة محورية ولها بعدها الجوهري[144]، حيث المتصوّف والعارف

---

(142) م.ن.، ص32.

(143) م.ن.، ص25.

(144) م.ن.، ص41.

يطلبان القرب من الله سبحانه ورضاه، قرب المحبين والعاشقين، فيرى كل ما دون ذلك حجاباً بين المحبوب ومحبوبه، حتى لو كانت الجنة أو الحور العين[145].

وكما أنَّ التجرد الروحي الكامل لا يعني التعقيد الفقهي والتشدد الديني، لدى هاشم الحداد، كذلك الأمر يتكرر بالطريقة ذاتها، وكذلك بالمنهج والسلوك ذاتهما في منجز الشهيد محمد صادق الصدر[146].

ويتفق الصدر الثاني مع السيد عبدالاعلى السبزواري في مسألة الظواهر الغريبة التي تصاحب بعض المرتاضين، فهو يعدها أيضاً منزلة هابطة لنفس المريد، وأنها تدور في عوالم طلب النفس ورغباتها وليست من التجرد الحقيقي الذي غايته القرب من الله تعالى[147]. لكن البحث يتطور لدى محمد صادق الصدر لينتقل من الاكتفاء ببحوث التراث والمنهج التقليدي إلى البحوث العلمية المعاصرة، ليحمي العرفان مع الباريسيكولوجيا.

نستطيع أن ندرك اهتمام محمد صادق الصدر بتفعيل دور الجماهير والحرص على أسلوب المحاضرات المباشرة، منذ تقييمه للكتابة على أساس أنها وسيلة ناقصة لا يمكنها أن تسد طريقة المواجهة المباشرة مع الافراد والجماعات، حيث إنَّ للكتاب مستوى واحداً من الخطاب بعكس المحاضرات والخطب التي هي

---

(145) م.ن.، ص86.

(146) م.ن.، ص59.

(147) م.ن.، ص42.

مجموعة مستويات متعددة، يمكن التدرج بها بين المستويات العلمية والمعنوية للناس[148]، خصوصاً وأن الصدر الثاني يؤمن بأن العقائد حركة تاريخانية مستقبلية تتمثل بدولة العدل المهدوية. كذلك آيات القرآن فإنَّ مصاديقها وابعادها لا تقع ضمن دائرة منتهية، وإنما القرآن مسيرة معنوية وعلمية تتجلى أكثر فأكثر من خلال مسيرة المجتمعات البشرية في تاريخها الطويل[149]؛ وبهذا يحقق العروج المعنوي تطابقاً مع النص الديني وتطور الحضارة والتاريخ، وتكون الثمرة هي فلسفة تاريخ جديدة[150] قوامها تكامل الروح البشرية لبلوغ انسانية الإنسان على مستوى الأفراد والمجتمع، فيكون "فتح العالم بالعدل" فتحاً صوفياً عرفانياً مرتبطاً بمجاهدة النخبة ورغبات النفس وشهواتها، كي تبلغ مستوى "المجتمع المعصوم"، وفتحاً سياسياً حيث تتم فيه دولة الإنسان العالمية. فروح التاريخ هي روح المجاهدة الأخلاقية والعرفانية، نظراً لأن الإنسان الكامل هو الغاية وهو القيادة. وبهذا نكون وجهاً لوجه حول مسألة دخول العرفان والتصوّف في مسألة تجديد الفكر الديني، كما هي حال مشروع محمد إقبال ومنهجه، حيث تلتقي أسرار الذات مع أسرار الطبيعة والمجتمع والعالَم.

---

(148) م.ن.، ص30 ـ31.

(149) م.ن.، ص51.

(150) عبداللطيف الحرز، بحوث في مدرسة الصدر، بين الخلدونية والهيغلية تربية واقعية وفلسفة منتصرة، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص279.

## خاتـــمة

# التصوّف والعرفان
# قوس الصعود في النقاء الفردي
# والنـزول في الثورة الدائمة

# 1 ـ حصار العولمة وضرورة تجديد المعنوية

يحاول بعض الباحثين المزايدة على العقلانية والبعد العقلي المنهجي، على حساب البعد الروحي والمعنوي في الإنسان حيث يبدو هذا الأمر غريباً على جسد الثقافة العربية والإسلامية، سواء على صعيد التراث اللغوي والمعجمي أم على صعيد الكتب الفلسفية والعرفانية. فالعرفان هو تراث اجنبي لأنه غنوص وفكر شيعي واسماعيلي مطارد من قبل الثقافة الرسمية للعرب[1]. إنَّ النزعة الروحية لا مدلول لها سوى كونها نزعة تتعالى على العقل وتتضاد معه، وبالتالي فهي تنتهي إلى: اللاعقل[2].

والغريب في هذا السياق أن يلتقي خط النقد الثقافي الفكري، مع تيارات الأصولية السلفية، مع أنهما اتّفقا على تحميل التصوّف والعرفان وزر انجراف العقل العربي والإسلامي في متاهات الغيبيات والخرافات والتواكل والتقاعس عن العمل والحركية والتقدم واستثمار الحياة والتفاعل معها. وهو تناقض يذكرنا بموقف أحمد بن حنبل الذي أسكرته مفاهيم التصوّف والعرفان وتفاعل معها حتى غشي عليه، واعترف أنه لم يسمع

---

(1) محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات العربية، ص 149.

(2) م.ن.، ص151.

كلاماً في الحقائق الدينية مثل ما سمع منهم، لكنه مع ذلك يحاربهم ويفتي بالابتعاد عنهم وقطع الصحبة معهم[3].

وفي الحقيقة فإن هذا يعتبر إجحافاً بحق النزعة الروحية والمعنوية لدى الإنسان، ومحاولة اختزاله في بعد من ابعاده. بالاضافة إلى أنَّ هناك تيارات عديدة في العرفان والتصوّف ترفض جعل الروح والقلب تضاد العقل، وأن يكون العرفان عبارة عن اللاعقل أو "عقل مستقيل"، وأنها ترفض التواكل والتقاعس عن العمل، باعتبار أنَّ ما يجري هو قطع لصلة الرحم التي هي الطبيعة، بحسب مقولة ابن عربي التي سبق أن اطلعنا عليها، وبشهادة الموارد الكثيرة التي نقلنا بعضها في هذا المختصر. وفي واقع الحال، فإننا لو أردنا أن نقيّم كل علم وطائفة على ما فيه من شطحات وتكاسل وخيانات، لما بقي أي علم سليماً من الشبهة. أليس في الفقه من الأمور التي تضاد العقل والفطرة وتخرج عن الطبيعة، بل عن عموم المذاهب الفقهية التي لا تقبل بالعقل حجة؛ فالنص والاجماع مقدم عليه، إن لم يكن مرفوضاً بشكل نهائي، أليس في علم الكلام والعقائد ضرباً من الخيال والتوهمات، أوليس بعض من الفقهاء والنحاة والشعراء، كانوا خونة وعملاء للمستعمر، أو أداة بأيدي الحكومات الغاشمة، فهل تبطل هذه العلوم لأجل هذه الحجة وامثالها، فما بال التصوّف والعرفان وحده يُكال بهذا المكيال؟!!

---

(3) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، ص39.

وفي التراث القديم قام بعضهم بتقسيم المتصوّفة إلى ثلاث فرق[4]:

1 ـ صوفية الحقائق. وهم المتبعون للشريعة، المتبعون خطى الأوائل.

2 ـ صوفية الأرزاق. وهم الذين وقفت لهم الاوقاف والتكايا.

3 ـ صوفية النسب. وهم المقتصرون على النسبة والانتساب الوراثي والتكتل العائلي الطبقي.

وهذا التقسيم هو جيد لولا أنه يشترط على التصوّف والعرفان أن يكونا تابعين لا مجدّدين، وجامدين وليس متحرّكين، والغريب إن بعض المعاصرين رضي بهذا التقسيم من وجهة نظر الدفاع عن التصوّف[5].

وبالطبع هناك شرط آخر لكي يكون التصوّف والعرفان مقبولَين من قبل شيخ التعصب ابن تيمية، وهو أن يقوم العرفان بقطع صلته مع الشيعة والتشيُّع. فإذا كان في التصوّف ايجابية فهذا لكونه سنيّاً، والدليل كثرة أعلام السنّة في هذا المضمار. أما إذا وجدنا في التصوّف سلبية فهذا لأنه شيعي بدليل أنَّ أول العرفاء والمتصوّفة هو علي بن أبي طالب وأبو هاشم الكوفي وجابر ابن

---

(4) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص32. وتقسيم ابن تيمية هذا يدل على تناقضية الفكر الوهابي ونزعته التكفيرية بشكل واضح.

(5) أحمد محمود صبحي، التصوّف ايجابياته وسلبياته، دار المعارف ـ مصر ص16.

حيان وعبدك الصوفي؛ فالكوفة عاصمة التشيُّع هي عاصمة الفتن والحركات المارقة، لأن الإسلام هو الإسلام الرسمي المتمثل بالخط الأموي وورثة تركة الاستبداد. فالشيعة دائماً في معرض الاتهام ويستحقون أن نغضب منهم، فهم سبب الفتنة والتفرقة والتشنيع بين المسلمين[6]. يجب أن نقول هذا، وأن يكرره الباحثون، من دون النظر في أدلتهم وبراهينهم وتراثهم؛ فالدليل لا يكون دليلاً ما لم يكن تراث السنّة، وكل الصحابة عدول وإن وقع الدم والقتال بينهم. إنَّ التّسنّن صحيح قبل الدليل وبعده، والتشيُّع باطل ولسنا بحاجة للبحث في صحة الاتهام والتكفير، فهم أهل الحد والكراهية حتى لو كانوا يعانون من الارهاب السلفي وتسفك دماؤهم أطفالاً وشيوخاً وشباباً ونساء، لا فرق بين مستشفى ومدرسة وسوق، وعسكر وجيش. فالميزان العربي ذو كفة واحدة مائلة إلى جهة بعينها حتى لو كانت بلا رمانة الوزن!.

وعلى أساس هذا الخطاب الطائفي يكون التصوّف تراثاً للمواجهة والجهاد إذا اتّسم بصبغة سنّية تريد المحافظة عن تراث الاستبداد بالسلطة لطبقة وطائفة بعينها، حيث تكون المقاومة ضد القوى الهادمة لهذه السلطة عبارة عن احتلال. لكن التصوّف يتحول إلى اختراق صفوي خائن وعدو فيما إذا كان بصبغة شيعية، وتتحول المقاومة إلى إرهاب يجب ضربه باسلحة أميركية، في حالة تعاون الدول الاجنبية مع الحكومات الاستبدادية المحلية[7]،

---

(6) م.ن.، ص94.

(7) محمد بن عبدالله المقدي، التصوّف بين التمكين والمواجهة، ص6.

وكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر لإطاعة الديكتاتورية والسلطة الوراثية الطبقية والحكومات الطائفية، والنهي عن المنكر، هو النهي عن المعارضة والتشيُّع. والغريب أنَّ هذا الهجاء الطائفي لا يتوقف عند التأمل لأن التصوّف المتصالح مع السلطة، سواء في المغرب أو مصر أو العراق في زمن حكومة حزب البعث، وفلسطين وغيرها، هو تصوف سنّي، بينما التصوّف المستقل والناقد والثائر هو تصوف شيعي. وهذا أمر جديد، ففي السابق لم تكن هذه التفرقة صحيحة بشكل كلي كما هو شأن تاريخنا المعاصر الآن، حيث كان الأمير عبدالقادر الجزائري مثلاً، رجل عرفان وثورة، يدل على ذلك كتابه الضخم "المواقف في الوعظ والارشاد". وكأن ردة الفعل ازاء نجاح ثورة الإمام الخميني، بدل أن تطور مواقف مذهب السنّة فقد أنتجت العكس؛ فلكي تطمئن الحكومات العربية على أنظمتها الوراثية والطائفية، سارعت في ضم حركات التصوّف إلى بقية رجال الدين السنّي لأن المؤسسة الدينية السنّية هي جزء من مؤسسات الدولة وليست مستقلة عنها كما لدى الشيعة. وهكذا ينتهي الدفاع عن التصوّف بهجاء الشيعة والتسويق والدعاية للوهابية[8] كائناً ما كانت أفعالها وجرائهما في زمن بات الإسلام فيه يعاني اليوم من تشويه كامل بفعل الاعمال الارهابية للوهابيين في جميع أقطار الارض.

وقد أراد بعض هؤلاء من الباحثين تجديد الحس النهضوي للعقل العربي، ظاناً أنَّ البعد العقلي هو الشرط الوحيد ليقظة الأمة

---

(8) م.ن.، ص98 ـ 101.

العربية ودخولها في المشهد الحضاري العالمي، في حين أنَّ العقل ليس عنصراً كافياً لوحده، بل إنَّ للوجدان والعاطفة العنصر الضروري أيضاً بشهادة انجراف الشباب خلف ومضات الاعلانات وتسويقات الميديا العالمية، حتى لو كانوا على يقين عقلي بخطأها وكذبها بل وضررها أيضاً، كالافلام الاباحية ومسلسلات الإغراء، ودعايات الملابس التي هي في الغالب ضد الصحة، فالأمر هنا لا يتعلّق بالعقلانية وإنما بطروحات معنوية مضادة.

فبدون الروحية والمعنوية لا يمكن الدخول في المشهد الثقافي العالمي، فكيف يمكن ذلك والتراث الصوفي تراث عالمي؟!

من هنا قال شيخ الاصلاح محمد جواد مغنية:

{ونتساءل: هل في هذا التراث الضخم الذي بين أيدينا من التصوّف ما يسهل لنا الطريق إلى ما نبتغيه من الخير والإصلاح؟ هل باستطاعتنا أن نستنتج من التصوّف ما يحمينا من الانحراف والعثرات؟.

الجواب: إن التصوّف يعتني عناية خاصة بالسلوك العملي، ويهتم بتهذيب النفس وصلة الإنسان بخالقه، ويتجه به وجهة روحية ويدفعه إلى عمل الخير لوجه الخير، لا رغبة في مال أو جاه، وإلى ترك الشر للشر، لا خوفاً من السوط والسيف. ومعنى هذا أنَّ مبدأ التصوّف يقر بوجود الفضيلة كحقيقة واقعة لها وجود مستقل عن المشاعر والاستحسانات والرغبات. ومعناه أيضاً إن التصوّف من مقومات الثقافة والحضارة الذي ندرسه على أساس

جديدة بجد وعناية، ونقيمه فوق النظريات والافكار التي ترشدنا إلى الطريق القويم وتسير بنا إلى الإمام.

وإذا كان بعضهم لا يؤمن كالصوفية بالحدس والكشف، فنحن نؤمن بأننا في أشد الحاجة إلى الحب والإخاء، وإلى الشعور بالمسؤولية وتطبيق القيم الروحية، ونبغي التوصل إلى ذلك بكل وسيلة، بالقصة والمسرحية والموسيقى والسينما، والوعظ والإرشاد، وما إلى ذلك من المؤثرات الدينية، والوسائل الفنية التي نتخذ منها رادعاً عن الموبقات والانحرافات. إن التصوّف أجدى وأنفع من هذه الأجهزة، وأي شيء أبلغ في الإيمان والتقوى من قول الإمام علي: {أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك}؟!، وأي قول أوقع في النفس من قول ابن عربي: {أدين بدين الحب}، وقول جلال الدين الرومي: {ليس حب الناس إلا نتيجة لحب الله}؟!

وأي شيء أقوى في الشعور بالمسؤولية من قول اويس القرني الذي كان يتصدق بما يزيد عن مأكله وملبسه، ثم يخاطب الله بقوله: {اللهم من مات جوعاً فلا تؤاخذني به، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني به}؟!

أما الذين لا يشعرون بالمسؤولية ولا يقولون ويفعلون إلا بدافع الربح والتجارة، أما هؤلاء فدواؤهم أن يجاهدوا أنفسهم ويراقبوها، حتى تصبح مأمورة غير آمرة، وتابعة غير متبوعة، وأن يوقنوا عملياً لا نظرياً بأنهم مسؤولون أمام الله، ومحاسبون على كل كبيرة وصغيرة، ومجزيون باعمالهم، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. والتصوّف كفيل بذلك كله، كفيل بأن يزيل من النفوس

والاذهان الفكرة الشخصية، ويحل مكانها فكرة القانون والعدالة. لقد اعتدنا أن نقول: فلان عظيم، لأنه وزير أو نائب أو مدير، ولأنه يوظف ويعزل، ويرفع ويضع. ولا بدَّ للمصحلين أن يبذلوا الجهود كافة لإزالة هذه الفكرة واستبدالها بفكرة العدالة والكفاءة، وإنهم لواجدون في التصوّف خير الوسائل وأجداها إلى هذه الغاية. وبالتالي فإذا كانت التربية نظرياتٍ وافكاراً، فإن التصوّف بمعناه الصحيح تطبيق وعمل[9].

فالتراث الصوفي والعرفاني يحمل جملة من السلبيات فيما لو اختزلناه في الطريقة والتكايا وما إلى ذلك، لكنَّ مقداراً كبيراً من الايجابيات أيضاً يمكّننا من إدخال التصوّف والعرفان في استراتيجية المواجهة مع الاختلاق الثقافي والإعلامي، ويدلّنا على موارد لزاد جديد يمكن تقديمه للأجيال الطالعة، خصوصاً وأن التصوّف والعرفان جزء من تراث الهوية الحيوي وليس تراثاً دخيلاً ليس إلّا بعد مرور كل تلك القرون المتمادية، إن لم نقل إنه مرتبط بالرؤية الكونية للقرآن نفسه حيث إنَّه وجّه الاهتمام إلى طرق المعرفة لأنها آفاقية ونفسية وعقلية. إن رؤية التوحيد تجعل الإنسان مرتبطاً بنسيج من الآيات الكونية، الطبيعية والاجتماعية، حيث كل شيء يدل على التوحيد. وبهذا يكون لكل شيء حرمة بخلاف الرؤية الكونية الالحادية التي لا تحترم شيئاً وتدور حول المشتهيات والرغبات، فلا تبالي أين تصل أبحاثهم وتطورهم، بإتلاف الطبيعة والإنسان، خصوصاً في هذه الفترة التي هي من

(9) معالم الفلسفة الإسلامية، ص191 ـ193.

أخطر المراحل التي يمرّ بها الكوكب الأرضي والمجتمع البشري.
يقول الشهيد مرتضى مطهري:

{أما سريان القداسة في الرؤية الكونية إلى الأهداف المبدئية فهو يدفع الأفراد ليتجاوزوا ذواتهم ويضحوا في سبيل تلك الأهداف. وما دام المبدأ غير قادر على إضفاء القدسية على أهدافه، وعلى إيجاد روح التضحية في الأفراد بالنسبة إلى تلك الأهداف، فإنه سوف يبقى عاجزاً عن ضمان التنفيذ}[10].

وهو تفسير يكرر بيان الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر في تقسيمات المثل الأعلى. فالتصوّف والعرفان يقابلان سلطة القوة بقوة الحب؛ والتصوّف علاج روحي وتشخيص لعلاج أمراض النفس، يقول الإمام الخميني في الجهاد الاكبر:

{لا قدر الله أن يبتلى الإنسان بأمراض لا تبدو آلامها. إن الأمراض المؤلمة تدفع الإنسان لأن يفكر بعلاجها، فيذهب إلى مراجعة الطبيب أو المستشفى. بيد أنَّ المرض الذي لا يرافقه الألم ولا يشعر الإنسان بتبعاته، مرض خطر لأنه عندما يتنبه الإنسان إليه يكون قد فات الأوان واستحال العلاج}.

فمن جملة اهتمامات العرفان هو الشفاء الروحي والصحة البدنية على أساس أن العرفان ملتصق بالاخلاق لذلك فإنَّ الاعتدال بالأطعمة والأشربة هو باب من أبوابه، ومرتبط بالفلسفة حيث الطبيعيات قسم من أقسامها، وهو بذلك يقدم قواعد سلوك

(10) مرتضى مطهري، الكون والتوحيد في المنظار الإله، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 1993، ص21.

أخلاقية في داخل الأسرة بالنسبة للفرد وداخل المجتمع بالنسبة للجماعة. لذا أكدت بعض الباحثات الميدانيات على أهمية التصوف والعرفان في حياة الإنسان وهي ضرورة غير لاغية في ظل تطورات الحياة ومعاصيها حيث تقول الدكتورة منال عبدالمنعم جاد الله (ص256) من دراستها التصوف في مصر والمغرب:

"وقد قرر بعض الأطباء وأيدهم علماء النفس أن للتصوف دوراً فعالاً في شفاء الإنسان من بعض الأمراض الجسمية. فكما أن للحياة النفسية السيئة أثراً على تأخر الشفاء أو تفاقم المرض ومضاعفته فأن للحياة النفسية الراضية المطئنة أثراً فعالاً على سرعة الشفاء. فتحقيق سعادة الإنسان لا تكتمل إلا بسد الحاجات الأساسية له ومن أهمها إشباع الحياة الروحية و هي إحدى الحاجات الضرورية التي لا يمكن أن يحيا الإنسان حياة سوية من دونها. ومما يؤكد العلاقة الوثيقة بين التربية الروحية والأخلاقية والنفسية وبين الصحة البدنية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (من ساء خلقه عذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه). إلا أن هذه العلاقة لم تكن موضوع اهتمام علماء الصحة والأطباء والمريدين وعلماء الاجتماع إلا بقدر يسير جداً. ودور التصوف في هذا المجال سبق وتحدثنا عنه عند معالجتنا للأثر النفسي والجسدي والروحي للذِّكر "الحضرة"، واتضح بالدراسة الميدانية أنه كان سبباً للشفاء من أمراض جسدية مثل الصرع والقرحة والشلل النصفي في المجتمعات التي جمعت فيها الدراسة.

وتكمن أهمية الناحية الروحية في التصوف في انعكاسها على أوجه الحياة المختلفة: فإذا تأثرت الروح أثرت بدورها على

الجوانب النفسية والجسمية والأخلاقية للفرد، وامتدت لتشمل الجوانب الاجتماعية كافة محققة التقدم الأخلاقي الذي يؤثر بدوره على السلوك والقيم السلوكية. وهذه كلها من المقدمات الأساسية للتقدم الأجتماعي والحضاري، ومن ثم فدور التصوف روحياً من أسمى أدوار التصوف لصالح دور الأسرة وانعكاسه على المجتمع'.

فالتصوّف والعرفان هما ترغيب في تطوير شخصية الإنسان لكي تصل إلى انسانية أوسع وأرحب، فينتقل من عصاب حضارة القلق إلى فسحة حضارة الاطمئنان والسكينة والسلام النفسي. والتصوّف والعرفان جرسا انذار من موت الإنسان والضمير وتحول الإنسان إلى سلعة أو بهيمة أو وحش.

فما دام أُس العرفان هو الوجدان، كان من الطبيعي أن يكون جميع أفراد المجتمعات، بغض النظر عن عقيدتهم وطموحاتهم وإنتماءاتهم، أخوة، إذ الوجدان ليس كالفكر، فهو أمر واحد يمتلكه الجميع بالخلقة والفطرة. وبهذا يكون كل ما هو وجداني شاعري وجمالي وتعاوني دينياً وليس العكس، فالدين قد أمضى سيرة العقلاء وطبيعة التصرف البشري الخيّر ولم يؤسس منهجاً مستقلاً في ذلك. وبهذا يكون الدين درباً لتراجيديا الشعور البشري، ودرباً للتوحد والمشاركة وليس الانقسام والتفرقة. فما دام كل شيء هو تجلٍّ للمحبوب كانت جميع الاختلافات الفكرية والدينية عبارة عن تجليات مختلفة لأسماء الله، وبالتالي فهي تطبيق خارجي لأسماء الجمال والهداية، وبذلك يكون كل تطور فكري للإنسان ليس خروجاً من الدين وإنما سير داخلي في هذه

الروح العظيمة التي اسمها الوجود. فعبارتنا شتى وحسنك واحدُ. وهذا يعني أن اختلاف الهويات جزء أساسي لبقاء مقولة الجمال حية وخالدة، ولا معنى للصراع والحرب بين الاطراف المختلفة، حضاراتٍ أو جماعات أو تيارات أو أفراد، فالتكثر هو في الثياب الذهنية والاسماء اللغوية، أما حقيقة الوجودان والوجود فهي واحدة. فعرصات التعددية البشرية هي التجلي الأكبر للجمال الإلهي، ومحنة الاختلاف تجعل الجميع يصطلمون بمحاولة القرب الإلهي وفي كل محاولة يدركون أنهم لم يصلوا بعد، بدليل تحقق وجهة اختلاف لدى آخرين يسعون إلى الهدف ذاته، فالطرق متعددة لكن نبع الوجدان مشترك، وكل طرف إنما لديه إناء محدود مختلف الشكل ينهل من ماء الحقيقة بقدر سعيه وحجم الاناء المحمول. فالجميع يشربون بأقداح متنوعة على مائدة واحدة. وبهذا ينتهي العرفان إلى تبنّي التفاعل الثقافي بين الهويات والحضارات، رافضاً كل أنواع الديماغوجية والانغلاق والحصرية، لأن كل واحدة من هذه هي تضييق لما خلق الله سبحانه حيث كلٌ ميسر لما خُلق له. وإن الحق بعدد أنفاس الخلائق، فليس لأحد أن يدعي أنه وحده من يمثل الحق والباقي في ضلال، فمتى استطاع قدحٌ ما، أن يستوعب النهر العظيم؟!

ولعل من المفارقات التاريخية أنَّ العرفان الذي كان يتم انتقاده بكونه مضاداً للعقلانية و العلم ، بات العلم يربط طريقه بالتصوف، حيث أكد العلم على وحدة الوجود القديمة. وهذا ما يقر به أحد أشرس المنتقدين للفكر الصوفي، اعني علي شريعتي، حيث إنه يعترف ص67 من كتابه تاريخ الحضارة، بإنه قد:

"تبين أن في بعض تجليات الطاقة تكونت مادة وتحولت المادة في بعض الاختبارات إلى طاقة. فاتضح أن أصل هذا العالم لم تكن الطاقة التي اعتقدوها. وفيما جاء العالم آينشتاين ليقول إن الطاقة والذرة لم تكونا الأساس في تكوين هذا العالم، ولكن هناك تجليات متناوبة تصدر من واقع وأصل واحد، وهذا الأصل لا يمكن إدراكه بل هو أمر غيبي وغير محسوس ولا يستطيع العلم أن يصل إليه مطلقاً".

وقد راجع الباحث السوري فراس السواح في كتابه "دين الإنسان" (ص347)، تطورات الفيزياء الحديثة وكيف تمَّ إثبات أن المادة هي الأخرى عبارة عن "موجة". بينما أكد آينشتاين (ص350) أنَّ الطاقة ذات طبيعة جسمية. هنا بالفعل لا نملك سوى البعد الغيبي في تفسير الوحدة الموصولة بين الطاقة والمادة. فنجد أنفسنا قد ارتبطنا من خلال العلم بالحقيقة الدينية، وهو طريق كان قد تنبأ به محمد باقر الصدر في كتابه "الأسس المنطقية للاستقراء". وهذه، بالطبع، نافذة جديدة لم يكن يتخيلها الصدر أنها سوف تنقله من كفة العقلانية وتساويه وجهاً لوجه مع التراث العرفاني والمدرسة التقليدية للحكماء، بحيث إنَّ الفيزياء الجديدة اعادتنا إلى ذلك التصور القديم في علاقة الإنسان بالوجود، بنفسه وبالطبيعة، علاقة مشاركة وليست علاقة الرقيب والراصد وصاحب الاختبار الموضوعي المحايد والمستقل. وبتعبير فراس السواح (ص354):

"إن عالمنا الذي نعيش فيه لا يتألف من "أشياء" بل من علائق وتفاعلات، وإن الخصائص ليست من طبيعة ما يتمظهر

على أنه "شيء" بل من طبيعة الترابطات التي تتوسع في شبكة منسوجة بإحكام لتشمل الكون كله". وهذا يعني أن على الإنسان الحداثوي العلمي والعقلاني أن يعترف بصياغته العصر الجديد لوحدة الوجود العتيقة.

## 2 ـ العرفان مقاصد الشريعة ضد فقهاء الارهاب

يبحث الفقهاء في حقيقة اللفظ وصحة العمل، ويبحث المتصوّفة في المجازِ تعبيراً وفي قبول العمل. فتقنية الفقه موضوعها التعبّد، فهي لا تهتم بالاسباب والعلل والغايات، بينما العرفان موضوعه الحب، لذا فهو حذِر من أي سبب يمكن أن يؤدي إلى خلاف الغاية حتى لو كان في ظاهره تعبّداً. فالفقه يشتغل على الشكل والظاهر، والعرفان يهتم بالمضمون، لذلك كان للفقه التفسير وللعرفان التأويل. والفقه مسلكه العالَم من خلال الأنا والتصوّف مسلكه الأنا من خلال العالَم. والفقه يعالج مشكلة الإنسان مع الثروة، والعرفان يعالج مشكلة الإنسان مع الثورة. وينشغل الفقه بالاستنباط والرأي، بينما ينشغل التصوّف بالذوق والوجد. فمدار الفقه هو التعادل والترجيح بين النصوص، وقوام التصوّف والعرفان هو التجربة.

إذن فالتصوّف بحث عن مقاصد الشريعة ضد سجن النص بحرفيّته لأن الإسلام الروحاني تأكيد ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بقشور تفسيرية[11]. إنه شريعة الإنسان ضد فقهاء الارهاب

(11) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص283.

خصوصاً وأنَّ هذا النوع من الفقه الذي تأسس على فكرة "الناهية في الطعن بأمير المؤمنين معاوية"، لعبد العزيز الفرهاروي و"تطهير الجنان واللسان عن ثلب معاوية ابن أبي سفيان" لابن حجر الهيتمي، و"سل السنان في الذب عن معاوية ابن ابي سفيان" لسعد بن ضبيان السبيعي، مروراً بابن حزم وأحمد ابن حنبل وابن تيمية وصولاً على محمد عبدالوهاب وابن باز وابن عثيمين وابن كلبان، حيث انتهى المشهد الفقهي والثقافي العربي إلى "النهي عن لعن صدام حسين ونقد الطاغية". وكأن هؤلاء القوم لم ينجّسوا الجنان واللسان بشتم علي بن أبي طالب منذ منابر الامويين وصولاً إلى اعلام الخليجيين والاسرائيليين؟!

إنه فقه قائم على مداراة سلطة المال وسلطة السياسة، لذلك نراه انتهى إلى المادية المحضة من خلال رفضه للروح؛ فالإنسان في الحياة لا صلة له بالغيب، فلا يكون وسيلة ولا شفيعاً ولا مقرّباً، وإذا ما مات فهو مجرد جثة لا ينفع الحديث معها ولا زيارتها ولا طلب المغفرة لها وإفاضة الرحمة بسبب مقامها. بينما العرفان يحاول العودة إلى الروحانية الأولى للإسلام باعتبار أنَّ الإسلام هو في الأساس ظاهرة روحية تتمثل بالوحي وتطرح العبادة وسيلة قربة إلى الله، كي تمتلئ ماهية الإنسان بالروحانية في الحياة وتستمر وتتطور فيما بعد الموت، خصوصاً أنه لا فاصل بين الدنيا والآخرة، فالنار مثلاً بحسب تعبير القرآن {محيطة بالكافرين}، والله سبحانه ليس بينه وبين مخلوقاته حجاب وعزلة {والله من ورائهم محيط}، فالنار الآن محيطة بالكافرين وليس في عالم ما بعد الموت فقط، والله محيط بمخلوقاته الآن وليس فقط في عالم القيامة .

والعرفان يحاول العودة إلى الإسلام المحمدي وليس اسلام المؤسسات وفقهاء البلاط ووعاظ السلاطين، نظراً لأنه قائم على تفكيك سلطة المال والاستبداد وفتاوى الكراهية والتكفير. وبهذا يكون أولئك المتصوّفة أصحاب التكايا والزوايا والدروشة القائمين على خدمة الحكومات، هم جزء من نسق فقهاء السلطة وليس من نسق العرفان والروحانية لأنَّ العرفان قائم على الاستقلال الذي يبدأ من التوحيد القلبي وينتهي بوحدة الوجود، وعلى التسامح الذي يبدأ باحترام المعتقدات وينتهي إلى وحدة الدين الإلهي.

وفي الحقيقة، فإن فقه الارهاب يلتقي مع الامبريالية الدولية اليوم. فكلاهما سعي إلى التملك، وكل منهما آيديولوجيا عنصرية تنظر إلى الآخر على أساس أنه غير متحضر وغير عقلاني أو غير مؤمن، كما أنَّ كلّاً منهما يحاول الاستحواذ على العالم مادياً وثقافياً، ويحارب حد سفك الدم كلّ من لا يقبل بثقافته. ولعل هذا أمر طبيعي إذا ما عرفنا أنَّ أساس الحركة الوهابية هو في الأساس غربي انكليزي أميركي[12]. وبالتالي كان العدو بالنسبة لهما واحداً هو ضرب التشيُّع ووحدة المسلمين وجعل الإسلام يأخذ بتفسيرات تتمسك بالقشور والصوريات وتهمل المضمون والجوهر، بل تحاول القضاء عليه قتلاً وحرقاً. إننا نستطيع أن نلمس بوضوح ذلك التشابه الغريب بين التوسع الوهابي اليوم، وبين حملات التبشير الاستعماري سابقاً. ومن هنا فإن من أكبر

---

(12) للتفاصيل انظر: عبداللطيف الحرز "اغتيال القدس ـ صراع النفط والتاريخ".

فضائح الحداثة الغربية هي حراستها للحكومات الديكتاتورية في الشرق ومدِّها ومساعدتها لفقهاء الارهاب ومؤسسات الإفتاء العنصري. وهكذا التقى دين السوق العالمي مع دين المذهبية الإقليمي، ليكون النفط سلطة الافتاء وإفتاء السلطة التي تتجول في دول العالم المسيحي والعلماني في أوروبا وأميركا، لكنها تقضي بالتكفير ضد مذاهب بلاد المسلمين، ليلتقي النظام الأميركي والطائفي جنباً إلى جنب في حرب لا هوادة فيها ضد العرفان ودولته. وبالتالي نحن بأمس الحاجة لأن نتخلص من فقهاء الدم والتكفير والعمالة للاجنبي، إلى دين الحب والولاية والتمكين لدولة الاستقلال الوطني.

# 3 ـ العرفان دولة الأخوة ومشروع المقاومة الأبدي

في نهاية المطاف لا بدّ هنا من عودة حول الحلقة الناقصة بين الحكمة المتعالية وفصوص الحكم، وبين ولاية الفقيه وتجديد الفقه، لدى الإمام الخميني، كذلك بين الاسس المنطقية للاستقراء وفلسفتنا وبين الحكومة الإسلامية لدى محمد باقر الصدر، بين ما وراء الفقه وبين دولة اليوم الموعود وفقه المواجهة لدى محمد صادق الصدر، فكيف ينقلب النظري إلى عيني، وما هي علاقة المتعالي بالميداني؟!

يربط جملة من الباحثين مسألة ولاية الفقيه بالمحقق النراقي وكتابه "عوائد الأيام"، لكننا يمكن أن نجد المسألة أوضح في تحقيقات المحقق الكركي حول وجوب صلاة الجمعة عند توافر شرائط الإمام العادل، وأيضاً في كتابه "قاطعة اللجاج في تحقيق الخراج"، الذي خالف فيه الشيخ ابراهيم القطيفي، الذي قام بنقض كتاب الكركي بكتاب "السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج"، فألّف أحد الباحثين وهو ماجد الشباني كتاباً دافع فيه عن الكركي، فتدخل أحمد الأردبيلي المعروف بالمقدس، وكتب كتاباً دافع فيه عن الكركي[13]. فالمحقق الكركي كان يؤيد العمل

---

(13) انظر التفاصيل في كلٍ من: آغا بزرك الطهاراني: "الذريعة" ج17 ص7. و: جعفر السبحاني: "ادوار الفقه الإمامي" ص220.

السياسي بينما ابراهيم القطيفي كان على العكس. ومن هذا الموقف المتباين اختلفت أحكام الفقه لكل طرف. ونستطيع نحن بشأن موضوع التصوّف والعرفان هنا، أن نلاحظ أنَّ تدخّل المحقق الاردبيلي وهو من العرفانيين والسلوكيين القريبين جداً من سلوكية مهدي بحر العلوم وطريقته، بحيث إنَّه لم يفعل المباح فضلاً عن المكروه والحرام، أربعين عاماً[14]، وكان له أسلوب خاص في تفسير القرآن ترك تأثيراً كبيراً في شخصية علي القاضي ثم العلّامة الطباطبائي، مع العلم أنَّ الاردبيلي هو من أوائل المحققين الذين باشروا منهج تفسير القرآن بالقرآن[15]. إن هذا يدل بأنَّ ثمة تفارقاً بين السياسة والعرفان في تلك المرحلة المهمة من تاريخ الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية الشيعية، وهو تفارق يشبه ما كان عليه الأمر في سلوكية عبدالقادر الكيلاني وعبدالكريم الكيلاني، وعزلة السيد حيدر الآملي وهربه من وظائفه السياسية، وهو أمر استمر بعد ذلك في خط واضح في تذبذب العلّامة محمد حسين الطباطبائي بين التنظير للمجتمع الإسلامي والدولة الشرعية

---

(14) محمد سلمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة مالك وهبي، ص367.

(15) للأسف الشديد لا توجد لدينا دراسات حديثة حول هذا الأردبيلي، سوى بعض المؤلفات المتباعدة المختصرة، ومن ذلك فقد صدرت رسالة ماجستير مختصرة وبسيطة حول هذا الرجل، ضمن إصدارات جامعة الكوفة انظر: صالح كاظم عبدابراهيم الياسري، المقدس الأردبيلي وجهوده في زبدة البيان.

في كتابه "الميزان في تفسير القرآن"، ورسائله حول الحكومة في الإسلام، وبين حياديته العملية. فالمنجز الجديد الذي تحقق على يد الإمام الخميني ومدرسة الصدر في القرن العشرين، وما لاقته من صعوبات مع المنهج التقليدي للاستنباط الفقهي، هو منجز وجد له جذوره في القرن العاشر للهجرة. وهو، أي هذا المنجز، لا يعبّر عن تطور فقهي فقط، وإنما عن تطور في التصوّف والعرفان أيضاً، فبالاردبيلي افترق الفقه عن السياسة، ورضي أن يلتقي بالعرفان. وبعد مرحلة الإمام الخميني ومدرسة الصدر، ثمة توافق عام بين الفقه والسياسة لكن استرابه مع التصوّف، وفي مرحلة الإمام الخميني ومدرسة الصدر تفاعل بين الفقه والعرفان والسياسة.

وفي الحقيقة فإنَّ مسألة ولاية الفقيه ليست مسألة شرعية متعلقة بعلم الفقه فقط، وإنما هي مسألة اعتقادية متعلقة بعلم الكلام أيضاً، لأنها مسألة مستندة إلى الله وعلى أساس هذا الإسناد تكون شرعية، فمن ناحية الوجوب هي مسألة فقهية، ومن ناحية الآمر والصدور، هي مسألة كلامية. تقول إحدى الشخصيات القيادية في ثورة الإمام الخميني، عبدالله جوادي آملي في توضيح هذه الزاوية من المسألة:

{إننا إذا ما طرحنا مسألة فقهية فمن لوازم ذلك أن نحيط بمسألةٍ كلامية. فإذا ما أثبتنا فقهياً أنَّ قبول ولاية الفقيه واجب على الشعب، أو أثبتنا أنَّ على الفقيه مثل هذا الحق أو الوظيفة أو التكليف، فهذه المسألة وإن كانت فقهية، إلا أنَّ لازمها أنَّ الله أمر بمثل هذا الأمر، وبالتالي فهي تنطوي بالضمن على مسألة

كلامية. وإلا ما لم يأمر الله فلا تظهر مثل هذه الوظيفة للفقيه، ولا يكون الشعب مكلّفاً.

نخلص في ضوء ذلك إلى أنّه إذا كان فعل الله هو موضوع المسألة فهي كلامية، وإذا كان موضوعها فعل المكلف فهي مسألة فقهية}[16].

وطبيعي عندها أن تكون مسألة صوفية أيضاً باعتبار أنَّ الصادر هو الوجود المطلق. ومن هنا تلتقي الولاية والإمامة الصوفية بالإمامة والولاية السياسية، لأن الفقيه هو نائب الإمام في التدرج نحو منازل القرب الإلهي بالنسبة لقوس الصعود للحق، والفقيه نائب الإمام في تنفيذ مناصب شؤون ومسؤوليات الدولة والشعب، بالنسبة لقوس النزول إلى الخلق. إنَّ ولاية الفقيه هي إرادة نقل الولاية من التصوّف كما بيَّنه ابن عربي في "التدبيرات الإلهية"، إلى ولاية التصرف كما بيَّنه الإمام الخميني في "الحكومة الإسلامية"؛ وهكذا نرى أنَّ المفهوم الخليفي هنا يتوسع من الخليفة على البدن وسيطرة الإنسان على قواه الجسدية والنفسية، إلى خليفة الدولة التي يسطير عليها بدون شهوات الاستبداد والفساد. وهذا انتقال طبيعي في نسق الفكر الشيعي بحيث إنَّ نظرية الإمامة تعني الانسجام بين مقام الروح ومقام البدن، بين مقام الفرد ومقام المجتمع، بخلاف نظرية الخلافة السنّية التي تعني الانفصال بين تجربة النبي الروحية والسياسية،

(16) عبدالله جوادي آملي، جولة في مباني ولاية الفقيه، مجلة: قضايا اسلامية معاصرة، العدد رقم 1، ص23.

وتعزل الإسلام بين مصدرين متقابلين، تجربة الوحي وتجربة المادة، تجربة الارتباط بالسماء والتطبيق على الأرض، فيكون تشريع البشر بحسب نظرية الخلافة والشورى معادلاً وموازياً لنظرية القرآن والنبوة، باعتبار أنَّ سنّة الشيخين والخلفاء والاجماع لفقهاء السلطة، هو العنصر المستمر للتشريع، بينما القرآن والنبوة عنصر منقطع. وبخلاف ذلك كله تأتي نظرية الإمامة التي تقول باستمرار تشريع القرآن واستمرارية تجربة النبوة.

ونحن إذا راجعنا الباب الأول من "التدبيرات الإلهية" لابن عربي، سنجد ثمة تطابقاً حول فكرة خلافة الإنسان في الارض بين ابن عربي والشهيد المعلّم محمد باقر الصدر في "الإسلام يقود الحياة". ففكرة الاستخلاف تسري من عالم الباطن إلى عالم الظاهر، كون الخلافة ظاهرة وباطنة[17]. وعلى هذا الاساس قال ابن عربي في الباب الأول من التدبيرات الإلهية، إن كتابه صالح للانتفاع في سياسة المُلك الظاهري المادي، وسياسة المُلك المعنوي، وهذا لا يكون إلا إذا كانت الامور السياسية الدنيوية رتبة من عالم السياسة والسلوك الروحي، فهما من عالم واحد لكن بمرتبتين، حيث {إنَّ التوحيد أصل والعمل فرع}[18]. فليس من الصحيح جعل العرفان مقابل الاشتغال بالدنيا. فالعرفان يهتم بالدنيا والطبيعة لكونها هي صلة الرحم؛ فالارض هي رحم الإنسان في البدء والمنتهى، والعرفان يهتم بالدنيا لأنها احد

---

(17) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص326.

(18) م.ن.، ص325.

شؤون الخلافة للانسان الكامل، وضياع الخلافة الحقيقية وتنصيب أشخاص غير مؤهلين لذلك هو اغتصاب لحق اسم من الاسماء الحسنى على أساس أنَّ كل شيء هو تجلٍّ للاسماء. وعلى هذا الاساس تتساوق عقول الأمة مع عقول حكّامها، وبتعبير ابن عربي:

{إذا ولّى خليفة قوماً فإنه يعطيه أسرارهم، وعقولهم، فيكون إذ ذاك مجموع رعيته فمتى خانهم في أسرارهم وعقولهم، ظهر ذلك فيهم، وإنِ اتقى الله في ذلك ظهر ذلك عليهم، وقد تكونِ أسرار رعيته حين تعطاه رذلة ناقصة، ولهذه الإشارة مثلما تكونوا يولّ عليكم، فإن غلب عليها صلاح الإمام، صلحت وظهر آثار ذلك في الرعية وأرباب الدولة}[19].

أما ما يتمسك به بعضهم من أن العرفان والتصوف عبارة عن موقف سلبي من الحياة بدليل وجود بعض الأقوال النبوية والعلوية في الزهد وما سار عليه الانبياء والأئمة من أهل البيت والأولياء من سيرة الزهد والتقشف، فهو تمسك الغريق بقشة. إذ لو كان الانبياء والاولياء يزهدون كي يجعلوا الناس تستسلم للأمر الواقع لما كانوا قد شكلوا خطراً على الاغنياء والحكّام، ولما قُتل من قُتل وسُبي من سبي، وبتعبير جورج جرداق في (ص96 من المجلد الاول) من كتابه "الإمام علي صوت العدالة الإنسانية":

"ومن البديهي أن الثورة لا تقوم بصاحبها وحده وإن أخذتْ

(19) م.ن.، الباب الثالث، في إقامة مدينة الجسم وتفاصيلها من جهة كونها مُلكاً لهذا الخليفة ص321.

صيغتها من أقواله، واصطبغت روحها بتعاليمه المعبّرة عن حاجات محيطه وعن مرحلة التاريخ التي يمر بها زمانه، بل إنها بحاجة إلى عدد من الخلق يتجند لها و يكافح في سبيلها . ولما كان الأمر كذلك فإن هؤلاء المتجنّدين في نصرة صاحب الثورة إنما تتحد ظروفهم بظروفه وتُشبه حالهم حاله. وفي هذا الواقع وحده ما يبرّر زهدهم بنعيم العيش وقناعتهم بالكفاف. وفي هذا الواقع وحده، أيضاً، ما يبرر دعوتهم على لسان صاحب الرسالة الثائر إلى القناعة تحويلاً لجهودهم إلى نصرة الثورة وتمكيناً لأقدامهم في الجهاد. فهذه الأقوال اليسيرة لأصحاب الرسالات في الزهد والقناعة ليست إذن إلا معالجة استثنائية لحالة مؤقتة مرتبطة بأشخاص معينين في زمان ومكان معينين. فهي أسلوب في التدبير المؤقت وليست دعوة دائمة إلى طلب الفقر والعزوف عن الدنيا، وليست تزييناً لحاجة هنا وتوفير تخمة هناك.

إن أصحاب الرسالات لم يجعلوا من تقشفهم قاعدةً يسير عليها الناس، ولا من اقتناعهم بأيسر ما يمكن من أدوات العيش وآلاته نهجاً ينهجه الآخرون، وسنّة. ولو كان الأمر كذلك - وهو ليس كذلك- لما كان لثوراتهم غاية و لما عاداهم أصحاب الوجاهات الموروثة وذوو المال المكنوز و الحكم الجائر والفساد العريض".

ومن هنا يتضح مضمون اشتراط "البلوغ" في الإمامة، لأن البالغ هو الذي يفهم التوحيد وهو الروح الذي يخاطبها الإله[20]،

---

(20) م.ن.، ص327.

وعلى اساس هذه القاعدة تتفرع بقية الشروط من عدم الجنون وعدم السفهة والحرية والخلو من العمى والصمم وغير ذلك من القوادح. فاحكام الظاهر مردها إلى احكام الباطن، واحكام الباطن مؤطّرة باحكام الظاهر. وهذا أمر حرص عليه الإمام الخميني ولم تكن مسألة ولاية الفقيه خارجة عن هذا النسق. فنظرية ولاية الفقيه هي عرفانية بقدر ما هي فقهية. ومن هنا كان الإمام الخميني يرى بديهية نظرية ولاية الفقيه كونها الآلية لتطبيق الشريعة ومن دونها تغدو الشريعة معطّلة. بينما عدها الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر روح الإسلام . تلك الروح التي لايبقى من الإسلام بدونها سوى القشر والمصطلحات الفارغة وحلقات الدرس السكرى بالالفاظ والكتب فقط. وبتعبير الإمام الخميني في مقدمة كتابه "الحكومة الإسلامية" :

{وولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصورها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأية برهنة. وذلك بمعنى أن كل من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصورها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضرورة وبديهية. والسبب في عدم وجود ادنى التفات لولاية الفقيه وفي أنها صارت بحاجة للاستدلال هو الأوضاع الاجتماعية للمسلمين بشكل عام والحوزات العلمية بشكل خاص، وهناك أسباب تاريخية لأوضاعنا الاجتماعية نحن المسلمين، ولأوضاع الحوزات العلمية نقوم بالاشارة إليها}.

فنظرية ولاية الفقيه هي جزء من استراتيجية المواجهة مع الاستعمار، وهي جوهر مقاصد الشريعة إذ بدونها تتعطل الحقيقية

الدينية، وتزاح سلطة العقل والدين لتحل محلها سلطة الشهوات وعزل الدين. ونظرية الفقيه هنا شريعة مبنية على بديهية العقل من جهة، وهي نظرية عقلية مبنية على مقاومة التدخل الاجنبي من جهة ثانية، وبالتالي فهي نظرية عقلية عرفانية فقهية تصحيحية لتصوف التكايا والزوايا والدروشة، وهي كذلك نظرية تصحيحية للاسلام المُزوّر الذي بات لعبة بيد السياسيين ووعاظ السلاطين الذين اتفقوا على تنحية الإسلام عن الحياة، وجعل الفقه وظيفة والتصوّف دروشة، والدين امتيازات طبقية ومخصصات للساكتين في حين {إن الإسلام هو دين المجاهدين الساعين للحق والعدالة، دين أولئك الذين ينشدون الحرية والاستقلال. إنه عقيدة المناضلين والمعادين للاستعمار}. بحسب صرخة الإمام الخميني في مقدمة كتابه "الحكومة الإسلامية". حيث أكد بأن الإسلام ليس هو رسائل الفتوى للمجتهدين والفقهاء (يسميهم الإمام الخميني بـ الملالي، فهو إذن لا يقرّ بأنهم فقهاء حقاً)، فرسائل الفتوى هذه تخالف القرآن والسنّة النبوية، حيث إنَّ نسبة آيات القرآن المتعرضة للامور الاجتماعية، قياساً للايات المتعرضة للامور العبادية هي نسبة المئة إلى الواحد، بينما كتب الفقهاء تطرح المسائل العبادية هي المئة والامور الاجتماعية هي الواحد[21].

إنَّ الإسلام بكل تشريعاته وتعاليمه يمثل النظرية والتشريع، لكن هذا ليس كافياً، فما من أمة يمكن أن تعيش بالتنظير وحده؛ فالسلطة التشريعية ليست بكافية ولا بدَّ من مرحلة التطبيق والسلطة

---

(21) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، المقدمة.

التشريعية، وما دام هذا الأمر واضحاً لجميع الامم فلماذا يتم تقديم الإسلام كاستثناء؟!:

{فنحن نعتقد بالولاية ونعتقد بلزوم تعيين النبي ﷺ لخليفة، وأنه قد عين كذلك. فهل تعيين الخليفة هو لأجل بيان الأحكام؟ فبيان الأحكام لا يحتاج لخليفة. إذ كان قد بيَّنها الرسول ﷺ بنفسه أو كتبها جميعاً في كتاب وأعطاه للناس ليعملوا به، وكون تعيين الخليفة لازماً عقلاً إنما هو لأجل الحكومة، فنحن نحتاج إلى خليفة لكي ينفذ القوانين، إذ القانونِ يحتاج إلى مجرٍ ومنفذ. ففي جميع بلدان الدنيا الأمر بهذا النحو، إذ وضع القانون بمجرده لا فائدة فيه، ولا يؤمن سعادة البشر، فبعد تشريع القانون يجب إيجاد سلطة تنفيذية. ففي التشريع أو الحكومة إذا لم يكن ثمة سلطة تنفيذية يكون هناك نقص. ولذا فالإسلام قام بوضع القوانين وعين سلطة تنفيذية أيضاً، فولي الأمر هو المتصدي لتنفيذ القوانين أيضاً. لو لم يعيِّن الرسول الأكرم ﷺ خليفة لما كان قد بلَّغ رسالته ولما كان قد أكملها. ولقد كانت ضرورة تطبيق الأحكام، ووجود السلطة التنفيذية وأهميتها في تحقيق الرسالة، وايجاد النظام العادل ـ الذي هو منشأ لسعادة البشر ـ وراء كون تعيين الخليفة مرادفاً لاتمام الرسالة.

لم يكن الأمر مقتصراً في زمان الرسول ﷺ على مجرد بيان القانون وإبلاغه، بل كان يقوم رسول الله ﷺ بتنفيذه أيضاً، لقد كان رسول الله ﷺ المنفذ المطبق للقانون، فقد قام بتطبيق القوانين الجزائية مثلاً: قطع يد السارق، وأقام الحد، والرجم، والخليفة معين لهذه الأمور أيضاً، فالخليفة ليس مشرعاً، بل

الخليفة معين لأجل تنفيذ أحكام الله التي جاء بها الرسول (. ومن هنا يجب إقامة الحكومة والسلطة التنفيذية والادارية. إن الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة واقامة السلطة التنفيذية والادارية جزء من الولاية، كما أنَّ النضال والسعي لأجلها من الاعتقاد بالولاية أيضاً}[22].

لكن ما معنى كل هذا التأكيد على مسألة التطبيق الواقعي للخطاب الديني أو مسألة القانون؟!

المسألة تعني انه لايكفي لتحقيق أية حركية او أية ثورة اتكاءً على فتاوى رجل دين من قبل القيادة، أو أن يكتفي الناس بالتعبد والالتزام العقيدي بالنسبة للجماهير. لا بدّ في مسألة الثورة والحركية والنهضة من إدراك القيادة قدرة الروح في التوجه إلى مسألة الإخلاص، وإدراك الجماهير أنَّ الخطاب الديني أو الفتوى الفقهية أو التنظير الإسلامي، يطابق المصلحة والحاجات المُلحة الآن. وهذا يعني تطابقاً سلوكياً بين العرفان والشريعة والواقع. وهذا ما بات واضحاً اليوم بالنسبة للحركة النقدية الجديدة في ايران. يقول الشيخ محمد مجتهد الشبستري في كتابه "قراءة بشرية للدين" (ص243)، موضحاً المناخ السياسي والاجتماعي الذي جعل الشعب الايراني يلتف حول الإمام الخميني بشكل حاشد وواثق:

"الناس كانوا يتبعون الخطاب الديني لأن فائدته كانت معلومة ومعقولة لدى الناس، فكان الخطاب الديني يؤكد للناس

---

(22) م.ن.

أنّ هذا البلد يعيش أجواء الظلم ويجب التصدي للظلم وإزالته، وكان الخطاب الديني يقول إنّ هذا المجتمع يعيش حالات الفقر والتخلف ويجب إزالة هذا الواقع المتخلف ومعالم الفقر، وكان الخطاب الديني يقول إنّ الحريات في هذا البلد مفقودة ويجب فتح أبواب الحريات للناس، وكان الخطاب الديني يقول إنّ البلد يتعرض للخطر في استقلاله ويعيش أجواء التبعية للأجنبي ويجب السعي لنيل الاستقلال، وكان الخطاب الديني يؤكد على رفض الملكية ويؤيد على إقامة الجمهورية.

هذه جملة من الخطابات الدينية المتزامنة التي تقترن بمنطق العقلانية وقد تجلّت في الشعارات الثلاثة الأصلية للثورة عندما كانت الجماهير ترفع شعار: استقلال، حرية، جمهورية إسلامية. وهكذا نرى أن فهم الناس للخطاب الديني يدفعهم باتجاه نيل الاستقلال والحرية والجمهورية الإسلامية، فكانوا يتحركون بهذا الدافع المعقول وبهذه الآلية المعقولة. فمن الخطأ أن نتصور أن الناس في أيام الثورة الإسلامية كانوا يتحركون في مواجهة قوى الحكم السابق من موقع التعبد بالفتوى والمرجعيات الدينية؛ فالخطاب الديني لو لم يكن عقلانياً فإنه من غير الممكن أن تتحقق هذه الإنجازات في واقع المجتمع الإيراني، ولا يمكن للثورة أن تنتصر قطعاً".

ولنا أن نلاحظ هنا بسهولة أنَّ هذا البيان المعتمد على انتقاد عجز القانون هو ذاته البيان الذي سيتكرر في كتابات الصدر الثاني سواء في مقدمة كتابه "اليوم الموعود" أم في كتابه "نظرات إسلامية في إعلان حقوق الإنسان"، أم في كتاب "القانون

الإسلامي، وجوده، صعوباته، منهجه". فلا الماضي كان قائماً على فكرة القانون ولا الحاضر مكتفياً به ولا المستقبل البشري يمكن له الاتكاء على تطور الفكر القانوني بتحقيق الرفاه والعدالة الاجتماعية والسياسية[23]. وهكذا نلمس تطور فكرة نضال الجماهير لدى محمد صادق الصدر ومؤثرات استاذه الإمام الخميني فيها:

{وجود القانون المدوَّن لا يكفي لإصلاح المجتمع. فلكي يصبح القانون أساساً لإصلاح البشرية وإسعادها، فإنه يحتاج إلى سلطة تنفيذية، ولذا أقرّ الله تعالى الحكومة والسلطة التنفيذية والادارية إلى جانب إرسال القانون، أي أحكام الشرع}[24].

فالحكومة الإسلامية هي تحقيق لمعنى الخلافة بحسب نسق محمد باقر الصدر، وهي تحقيق لمعنى العبودية المطلق، بحسب نسق الإمام الخميني. فالتقدم التكنولوجي والمدني لا يعني بلوغ مرحلة الاستغناء عن الدين، فهذا القول الذي تقول به جملة من العلمانيين شبيه بمسلك صوفي متطرف كان يرى أنَّ بلوغ اليقين بالإله معناه الاستغناء عن الدين، لذلك فإنّ كلّ رؤية من هاتين الرؤيتين العلمانية والصوفية انتهت إلى نتيجة واحدة على الرغم من أنَّ أساس كل واحدة منهما مناقض للآخر!.

إنَّ التقدم العلمي ليس من الضروري أن يكون معناه ارتفاع مستوى انسانية الإنسان، وبحسب تعبير الإمام الخميني:

---

(23) محمد الصدر، الاعمال الكاملة مجلد4: "اليوم الموعود"، ص12.

(24) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، القسم الأول ضرورة وجود المؤسسات التنفيذية.

{فليذهب أولئك إلى المريخ، بل وإلى المجرات أيضاً، فسيظلون مع هذا عاجزين عن تحقيق الفضائل الاخلاقية والرقي النفسي، وغير قادرين على حل مشاكلهم الاجتماعية. إذ إنَّ حل مشاكلهم الاجتماعية وتعاستهم يحتاج إلى حلول عقائدية واخلاقية. وتحصيل القوة المادية أو الثروة والسيطرة على الطبيعة والفضاء كل ذلك لا يؤمِّن الحل، فالثروة والقوة المادية والسيطرة على الفضاء هذا كله يحتاج إلى الايمان والاعتقاد والاخلاق الإسلامية ليكتمل ويعتدل ويكون في خدمة الإنسان، لا وبالاً عليه}[25].

ونستطيع أن نرى بوضوح لوعة الإمام الخميني مع المؤسسة الدينية وعلماء الظاهر، فهؤلاء وقفوا في وجهه حينما أراد طرح العرفان والتصوّف، ووقفوا في مواجهته عندما أراد طرح مسألتي الفقه والشريعة. إنها بالفعل معركة شرسة كان يمكن فيها لأي شخص أن ينكسر، لكن الإمام الخميني بما تمتع به من قوة شخصية استطاع أن يخرج من كلا المعركتين ظافراً.

لقد حرص الإمام الخميني على حفظ الفقه وظاهر الشريعة، على الرغم من إصراره على الاهتمام بالعرفان وعلوم الباطن، وهذا يذكّرنا بالمنظِّر الأكبر للتصوف، أعني ابن عربي الذي كان يقول:

{إعلم أنَّ الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره، فتوافرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة

---

(25) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: المقدمة.

في بواطنهم إلا القليل، وهم أهل طريق الله، فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرروه شرعاً في ظواهرهم إلا ورأوا أنَّ ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم(..) فعبدوا الله بما شرّع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون}[26].

ومعركة الإمام الخميني مع الفقهاء تشبه معركة ابن عربي معهم، فكلاهما فقيه لكن عدوه الأول هم أصحاب الفتوى:

{فإياك يا أخي، عافاك الله من ظن السوء، أن تظن أني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لنقلهم الفقه. لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم، وإن شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به، ولكن أذم من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة، وابتغى به نظر الناس}[27].

فأهل الظاهر وقفوا ضد العرفان بحجة التمسك بالفقه، وحينما يتمسك العرفان بالفقه يتنصل أهل الظاهر كون الفقه لا علاقة له بالحياة والسياسة:

{إن رجال الدين قد جلسوا في زوايا النجف وقم يدرسون أحكام الحيض والنفاس، ولا دخل لهم بالسياسة}[28].

وهكذا يكون العرفان قد أصبح على يد الإمام الخميني ليس باطناً للفقه الذي هو الظاهر، وإنما غدا الروح التطبيقية للفقه، في

---

(26) الفتوحات المكية، ج1، ص334.

(27) ابن عربي، الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة، ص14.

(28) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: المقدمة.

حين أنَّ المعاصرة والتجديد لم يكونا تركيبة إضافية للدين بالنسبة إلى محمد باقر الصدر وإنما هو إحياء عناصر الدين نفسه. وهذا هو الذي يجعل الدين في رؤية الإمام الخميني ومدرسة الصدر، ليس تراثاً مُعاداً وإنما حقيقة معاشة، لأنَّ الدين ليس تنظيراً نخبوياً وإنما عاطفة وجدانية تسري في روح الشعب والأمة:

{من خصوصيات الخطاب الثوري عند الإمام التزامه بالمفردات الإسلامية شكلاً ومضموناً حيث إنَّه أعاد الحياة إلى تلك المفردات، وجعلها حقيقة معاشة في فكرٍ ووجدان الأمة}[29].

فإذا كان الدين قائماً على الاساس الفطري الكوني بحسب مقولة محمد صادق الصدر في "أشعة من عقائد الإسلام" فإن الدولة التي هي جزء من الدين لا بدَّ أن تكون جزءاً من هذه الفطرة، وعلى هذا الاساس كانت الدولة ظاهرة اجتماعية دينية بحسب قول محمد باقر الصدر في "لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية":

{إن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من

---

(29) محمد مهدي شمس الدين، الإمام الخميني وعولمة المشروع الإسلامي الثوري، ضمن كتاب "ثورة الفقيه ودولته". إعداد حميد حلمي زادة، ص48

تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح}.

وبهذا تكون الحكومة الإسلامية بحسب نظر الإمام الخميني، عبارة عن عودة إلى هذه الفطرة بالذات.وهذا يعني تطابق العقل والشرّع والقلب أي الفطرة والعرفان، على قيام هذه الدولة. فالحكومة الإسلامية جزء من السير والسلوك الصوفي، وهو تطبيق للقرآن والسنّة النبوية، وهو يجعل نسق الدين الثوري يتضاد مع نسق الدين المُهادن من قبل المؤسسة الدينية. وهذا ما جعل الصدر الثاني فيما بعد يقسِّم الحوزة العلمية إلى: حوزة صامتة وأخرى ناطقة.

وفي الحقيقة إنَّ مسألة ولاية الفقيه مقولة قديمة من ناحية المبدأ، يمكن أن نجد ملامحها في الفكر الإسلامي القديم، حيث يذهب بعضهم، مثلاً، إلى أن أبا حامد الغزالي من القائلين بها، أو لا أقل إننا نجد أنَّ الفكر الإسلامي كان دائماً يؤكد على مكانة الفقهاء الروحانيين والاخلاقيين، في تكوين السياسة العادلة ومبادئ الحكم الشرعي[30].

فقد كان الإمام الخميني يعتمد كلياً في عرفانه وتصوفه على القرآن الكريم تماماً كما في اجتهاده الفقهي. فكما أنَّ القرآن معجزة في التقنين الفقهي والبلاغي فهو معجزة في الحقائق

---

(30) احمد عرفات القاضي، التربية والسياسة عند الغزالي، دار القباء، القاهرة، 2000، ص107.

العرفانية والذوقية[31]. لذا تستحق المؤسسة الدينية بعض التقريع والنقد لاقتصارها الجهد على بعض النواحي الفنية والشكلية للحقيقة الدينية، وتنسى بعضها الآخر وتهمله. ومن هنا تكون المهمة الأولى هي المجاهدة داخل حرم المؤسسة الدينية ذاتها. ومن ذلك نجد أنَّ الإمام الخميني يفتتح كتاب "الجهاد الاكبر" بهذا التقريع لبعض طلبة المؤسسة الدينية والحوزة:

{ها قد انقضت سنة أخرى من أعمارنا.. أنتم الشباب تسيرون نحو الهرم والشيخوخة، ونحن الشيوخ نقترب من الموت. فأنتم على علم بمدى التقدم العلمي الذي أحرزتموه وحجم المعارف التي اكتسبتموها في هذا العام الدراسي. ولكن ما الذي فعلتموه بالنسبة لتهذيب الأخلاق وتزكية النفس وتحصيل الآداب الشرعية والمعارف الإلهية؟ أية خطوة إيجابية خطوتم؟ وهل كان لديكم برنامج لذلك؟ للأسف لا بدَّ لي من القول بأنكم لم تنجزوا عملاً يستحق الذكر، ولم تقطعوا شوطاً يذكر على طريق إصلاح نفوسكم وتهذيبها. إن الحوزات العلمية بحاجة إلى تعليم وتعلم

---

(31) كمال الحيدري، العرفان الشيعي، ص398. حاول كمال الحيدري أن يبين إن للإمام الخميني عرفاناً عملياً خاصاً، لكنه لم يستطع إثبات ذلك، فالتوجه إلى الله والتمسك بالقرآن والادعية، خصائص قديمة في التصوّف، أما التوجه الاجتماعي والسياسي فهو موجود أيضاً لدى جملة من المتصوّفة كما هي حال الحلاج الذي كان مرتبطاً بالقرامطة. لكن الأمر الجديد فعلاً في الإمام الخميني إنه نقل التصوّف والفقه من عالمين منفصلين إلى عالم واحد هو الدولة، وهذا أمر جديد كلياً.

المسائل الأخلاقية والعلوم المعنوية جنباً إلى جنب مع تدريس الموضوعات العلمية. فالإرشادات الأخلاقية وتربية القوى الروحية والإيمانية ومجالس الوعظ والإرشاد أمر ضروري. ينبغي أن تكون البرامج الأخلاقية والتربوية، ودروس التربية والتهذيب، وتعليم المعارف الإلهية التي مثلت الهدف الأساس من بعثة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ رائجة وشائعة في الحوزات العلمية.

ولكن ما يؤسف له أنَّ هذا النوع من البحوث المهمة والضرورية قلما يتم الاهتمام بها في المراكز العلمية. فالعلوم المعنوية والأخلاقية بدأت تتضاءل، وبات يخشى أن لا تتمكن الحوزات العلمية في المستقبل من تربية علماء أخلاق ومربّين مهذبين ومتقين ورجال ربانيين، إذ لم يبق البحث والتحقيق في المسائل المقدماتية مجالاً للاهتمام بالمسائل الأصلية والأساسية التي ركز عليها القرآن الكريم واهتم بها الرسول الأعظم ﷺ وسائر الأنبياء والأولياء (ع)}.

وهو تقريع يشبه غضب محمد باقر الصدر في وجه الحوزة والمؤسسة الدينية. ويصعّد الإمام الخميني لهجته في هذا الكتيب الصغير الذائع الصيت، ويحذر من مغبّة الاكتفاء بالعلم، وإن علوم الفقه والاصول لوحدها مجرد مصطلحات، تبقى ذات خطورة كبيرة ما لم ترتبط بالاخلاق والالتزام برياضة النفس:

{أنتم الذين تدرسون اليوم في هذه المراكز العلمية وتتطلعون لأن تتسلموا في الغد زمام قيادة المجتمع وهدايته؛ لا تتصوروا أنَّ كل واجبكم أن تحفظوا حفنة من المصطلحات، بل تقع على عاتقكم مسؤوليات أخرى أيضاً. ينبغي لكم أن تبنوا أنفسكم

وتربوها في هذه الحوزات حيث إذا ما ذهبتم إلى مدينة أو قرية وفقتم إلى هداية أهاليها وتهذيبهم. يؤمل منكم عند مغادرتكم الحوزات العلمية أن تكونوا قد هذبتم أنفسكم وبنيتموها بنحو تتمكنون من بناء الإنسان وتربيته وفقاً لأحكام الإسلام وتعاليمه وقيمه الأخلاقية. ولكن إذا ما عجزتم ـ لا سمح الله ـ عن إصلاح أنفسكم خلال مراحل الدراسة، ولم تكتسبوا الكمالات المعنوية والأخلاقية، فإنكم أينما ذهبتم ستضلون الناس ـ والعياذ بالله ـ وتسيئون إلى الإسلام وإلى علماء الدين.

تقع على عاتقكم مسؤولية ثقيلة وجسيمة. فإذا لم تعملوا بمسؤولياتكم في الحوزات العلمية ولم تفكروا بتهذيب أنفسكم، واقتصر همكم على تعلم عدد من المصطلحات وبعض المسائل الفقهية والأصولية، فإنكم ستكونون في المستقبل عناصر مضرة ـ لا سمح الله ـ للإسلام والمجتمع الإسلامي، ومن الممكن أن تتسببوا ـ والعياذ بالله ـ في إضلال الناس وانحرافهم. فإذا ما انحرف إنسان وضل بسبب سلوككم وسوء عملكم، فإنكم ترتكبون بذلك أعظم الكبائر، ومن الصعب أن تقبل توبتكم}.

وقال ايضاً في كتاب "الجهاد الاكبر":

{ فالعلم عندما يكون في أرضية غير صالحة، سوف ينبت نبتاً خبيثاً ويصبح شجرة خبيثة. وكلما تكدست هذه المفاهيم في القلب المظلم غير المهذب، ازدادت الحجب أكثر فأكثر: "العلم هو الحجاب الأكبر". ومن هنا كان شر العالم الفاسد بالنسبة للإسلام أخطر وأعظم من كل الشرور(..) إن مجرد تعلم هذه المصطلحات لا يجدي نفعاً. كما أنَّ علم التوحيد إذا لم يقترن

بصفاء النفس سيكون وبالاً. فما أكثر الأشخاص الذين كانوا علماء في علم التوحيد ولكنهم كانوا سبباً في انحراف جموع غفيرة من الناس.. فكم من الأشخاص كانوا يتقنون هذه الدروس التي تدرسونها بنحو أفضل منكم، ولكن نظراً لأنهم كانوا منحرفين ولم يصلحوا أنفسهم ويهذبوها، فإنهم عندما نزلوا إلى المجتمع أضلّوا الناس وأفسدوا كثيرين.

فإذا تجردت هذه المصطلحات الجافة من التقوى وتهذيب النفس، فإنها كلما تكدست في الذهن أكثر، تعاظم التكبر والغرور في دائرة النفس أكثر فأكثر. وإن عالم السوء الذي سيطر عليه الغرور والتكبر، لم يتمكن من إصلاح نفسه والمجتمع، ولم يجلب غير الضرر للإسلام والمسلمين. وسوف يصبح بعد سنين من طلب العلم وإنفاق الحقوق الشرعية والتمتع بالحقوق والمزايا الإسلامية، عقبة في طريق تقدم الإسلام والمسلمين، ووسيلة في تضليل الشعوب وانحرافها؛ وتصبح ثمرة كل هذه الدروس والبحوث والانشغال في الحوزات، أن يحول دون نشر الإسلام وإطلاع العالم على حقائق القرآن. بل قد يصبح وجوده حائلاً دون تعرف المجتمع على حقيقة الإسلام وواقع علماء الدين}.

بل يصل الأمر في تصعيد اللهجة لدى الإمام الخميني في الجهاد الاكبر إلى القول:

{حتى متى تريدون أن تظلوا تغطون في نوم الغفلة، ومنغمسين في الفساد والضياع؟.. اتقوا الله.. اخشوا عاقبة الأمور.. أفيقوا من غفلتكم.. إنكم لم تفيقوا بعد ولم تخطوا الخطوة الأولى. إن "اليقظة" تمثل الخطوة الأولى في السلوك. ولكنكم ما

زلتم تغطون في نوم عميق. فلو لم تكن الأفئدة ملوثة بنوم الغفلة، والقلوب اسودت وصدئت نتيجة للذنوب، لما كنتم هكذا غير مبالين وغير مهتمين، تواصلون الأعمال والأقوال المشينة. فلو فكرتم قليلاً بأمور آخرتكم وعقباتها الكأداء لأوليتم اهتماماً أكبر للمسؤوليات الجسام الملقاة على عواتقكم}.

وهذا ما سوف يتجلى لدى الصدر الثاني كما وضحنا ذلك في كتاب "محمد الصدر كفاح الجماهير". ولنقف هنا عند ثلاث ملاحظات عابرة:

**الأولى**: إنَّ "الجهاد الاكبر" للإمام الخميني يشابه "المحنة وحب الدنيا" للشهيد محمد باقر الصدر حيث إنَّهما خطابان موجهان لطلبة العلوم الدينية. لكن فيما كان خطاب الإمام الخميني في بداية حياته الثورية، فإن خطاب الصدر الأول كان هو الخطاب الاخير في مسيرته التجديدية.

**الثانية**: إن كل خطابٍ من هذين الخطابين صادر عن فقيه يصرخ لأن الفقه لوحده يمثل خطراً جسيماً على النخبة والجماهير معاً. بل إنَّ الإمام الخميني يصرح في الجهاد الاكبر بأن العلوم مقدمة تمهيدية للسير والسلوك الاخلاقي:

{إن تحصيل هذه العلوم هو في الواقع مقدمة لتهذيب النفس واكتساب الفضائل والآداب والمعارف الإلهية. وحاذروا أن تبقوا إلى آخر العمر تراوحون في هذه المقدمة دون أن تحققوا النتيجة المرجوة}.

**الثالثة**: إن البحث الاخلاقي، على الرغم من أنه يركز على نبذ حب الدنيا والتعلق بها إلا أنه بحث مرتبط بالجانب السياسي،

وهذا ما جعل الإمام الخميني يذيِّل حديثه في الجهاد الاكبر بالقول:

{وإذا ما كنتم ترون الحكومات تخشى علماء الدين والمراجع ويحسبون لهم حساباً، فهو لأنهم يتمتعون بدعم وتأييد الشعوب، وفي الحقيقة إنَّ الحكومات تخشى الشعوب، ولهذا فهي تحتمل إذا ما أهانت وتجاسرت وتعرضت إلى أحد علماء الدين، أنَّ ذلك سوف يثير سخط الأمة ويفجر غضبها ضدها.ولكن إذا ما كان علماء الدين مختلفين فيما بينهم ويسيء بعضهم لبعض، ولم يكونوا متأدبين بآداب الإسلام، فإنهم سيفقدون اعتبارهم ويخسرون ثقة الأمة}.

ولنا أن نضيف ملاحظة في هذا الخصوص، وهي أنَّ نقد الإمام الخميني والشهيد الصدر للعقليات الجامدة لبعض شخصيات تمثيل الدين، يتقارب من لهجة محمد اقبال في كتابه "جناح جبريل" حيث يقول: {ما أجدر اصحاب المناصب العالية في الكنيسة وفي الإسلام، بالرثاء!. حصاد جهودهم ظلمة قلبوهم}.

وفي القسم الاخير من الجهاد الاكبر يقول الإمام الخميني:

{إن مستقبلكم مظلم؛ يحيط بكم أعداء كثيرون من كل صوب، وقد وضعوا الخطط الجهنمية الفتاكة للقضاء عليكم وعلى الحوزات العلمية.. لقد وضعت الأيادي الاستعمارية خططاً خطيرة للإحاطة بكم.. خططاً جهنمية تستهدف الإسلام والمسلمين. إنهم وتحت ستار الإسلام وضعوا لكم خططاً خطيرة، وإنكم لن تستطيعوا أن تتخلصوا من خططهم الشيطانية إلا في ظل بناء الذات والتهذيب والنظم والترتيب السليم. فبهذا وحده تستطيعون أن تحبطوا محاولاتهم المجرمة هذه.

إنني أقضي الآن آخر أيام حياتي، وسأفارقكم عاجلاً أو آجلاً، ولكني أتوقع لكم مستقبلاً مظلماً وأياماً سوداء. فإذا لم تصلحوا أنفسكم وتتجهزوا وتجعلوا النظام والانضباط حاكماً على دراستكم وحياتكم، فإنكم محكومون بالفناء والاندثار ـ لا سمح الله ـ ففكروا قبل أن تضيع الفرصة، وقبل أن يستولي الأعداء على جميع شؤونكم الدينية والعلمية. فكروا وانتبهوا وتحركوا.. ففي المرحلة الأولى اهتموا بتهذيب النفس وتزكيتها، وإصلاح ذات بينكم. خذوا بوسائل العصر.. نظموا أموركم، وابسطوا النظام والانضباط على كل شؤون الحوزات العلمية.. لا تدعوا الآخرين يحاولون تنظيم هذه الحوزات. لا تسمحوا للأعداء أن يتسلطوا عليها زاعمين أنَّ العلماء ليسوا أهلاً لشيء ولا يقدرون أن يفعلوا شيئاً، إنما هم مجموعة عاطلين عن العمل.. إنهم بهذه الذرائع يريدون إفساد هذه الحوزات بذريعة إصلاحها وتنظيمها. يريدون أن يتسلطوا عليكم، فلا تدعوا لهم عذراً. فإذا نظمتم أموركم وهذبتم أنفسكم وضبطتم كل أوضاعكم فلن يطمع الآخرون بكم، ولن يعد بمقدورهم النفوذ إلى حوزاتنا العلمية ومؤسساتنا العلمائية.

هذبوا أنفسكم، وتجهزوا واستعدوا للحيلولة دون وقوع المفاسد التي يمكن أن تعترضكم. حصنوا الحوزات العلمية واجعلوها قادرة على التصدي للمشاكل التي ستواجهها.. إن أياماً سوداء بانتظاركم، ويبدو أنَّ أياماً عجافاً ستواجهكم.. إن عملاء الاستعمار يتطلعون للقضاء على الإسلام ومحو كل أثر له. ولا بدَّ لكم من الوقوف في وجه ذلك وقفة شجاعة. ولن يتسنى لكم ذلك مع وجود حب النفس والجاه والغرور والتكبر}.

وقال الإمام الخميني في الفصل الخامس من المقالة الأولى من الآداب المعنوية للصلاة:

{فعلى سالك طريق الآخرة لزوماً حتماً أن يخلص معارفه ومناسكه من تصرف الشيطان والنفس الأمّارة مهما بلغ من الجهد وأن يغوص في حركاته الباطنية، وتغذياته الروحية، ولا يغفل عن حيل النفس والشيطان وحبائل النفس الأمّارة وإبليس وأن يسوء ظنه سوء الظن الكامل في جميع حركاته وأفعاله، ولا يخلي نفسه على رسلها آناً ما، فربما تتغلب على الإنسان وتصرعه إذا تسامح معها وتسوقه إلى الهلاك والفناء، لأن الأغذية الروحانية إذا لم تكن خالصة من تصرف الشيطان وتدخلت يده في إعدادها فمضافاً إلى أنه لا تتربى بها الأرواح والقلوب ولا تصل إلى الكمال اللائق بها، يحصل لها النقصان الفاحش أيضاً، ولعلها تجعل صاحبها منسلكاً في سلك الشياطين والبهائم والسباع. وما هو السبب للسعادة ورأس المال لكمال الإنسانية والوصول إلى المدارج العالية ليعطي النتيجة المعكوسة ويسوق الإنسان إلى الهاوية المظلمة للشقاوة كما رأينا في بعض أهل العرفان الاصطلاحي أشخاصاً انتهت بهم هذه الاصطلاحات والغور فيها إلى الضلالة وجعلت قلوبهم منكوسة وبواطنهم مظلمة وصارت الممارسة في المعارف موجبة لقوة أنانيتهم وإنيتهم وصدرت منهم الدعاوى غير اللائقة والشطحات غير المناسبة. وكذلك رأينا في أرباب الرياضات والسلوك أفراداً أوجبت رياضتهم واشتغالهم بتصفية النفس جعل قلوبهم أكدر وباطنهم أظلم وما جاءهم ذلك كله إلّا من قبل أنهم لم يتحفظوا على سلوكهم المعنوي الإلهي

ومهاجرتهم إلى الله وكان سلوكهم العلمي وارتياضهم بتصرف الشيطان والنفس وإلى الشيطان والنفس.

وكذلك رأينا في طلاب العلوم النقلية الشرعية أفراداً أثّر فيهم العلم الأثر السيئ وزاد في المفاسد الأخلاقية لهم، والعلم الذي لا بد أن يكون موجباً للفلاح والنجاة لهم صار سبباً لهلاكهم ودعاهم إلى الجهل والمماراة والاستطالة.

وكذلك في أهل العبادة والمناسك، والمواطنين على الآداب والسنن ربما يكون أشخاص جعلت العبادة والنسك، التي هي رأس مال إصلاح الأحوال والنفوس، قلوبهم كدرة ومظلمة وحملتهم على العجب ورؤية النفس والكبر والتغمزّ وسوء الظن في عباد الله، وهذا كله أيضاً من عدم المواظبة على هذه المعاجين الإلهية، ومن المعلوم أنَّ معجوناً هُيِّئ وأعدّ بيد العفريت الخبيث وبتصرف النفس الطاغية لا يتولد منه إلّا الخلق الشيطاني، وحيث إنَّ القلب يتغذى من تلك الأغذية على أي حال وتصير الأغذية صورة باطنية للنفس، فبعد أن يداوم عليها مدة يصير الإنسان وليداً من مواليد الشيطان قد تربى بيد تربيته، ونشأ ونما تحت تصرفه، فإذا أغمضت عينه الملكية وانفتحت عينه الملكوتية يرى نفسه واحداً من الشياطين، فلا نتيجة في تلك الحال سوى الخسران ولا تغني عنه الحسرات والندامات شيئاً}.

إنَّ التمسك بهذا اللون من قراءة التوحيد سواء في التشكيل السياسي أو في الثقة بالنفس في التصدي القيادي يشبه مقولة تاوية تقول: {من يكن مع الواحد يأته كل الناس}[32].

---

(32) هادي العلوي، كتاب التاو، ص35.

إن الاندهاش من قيام الصوفي بصنع دولة مردّه إلى النظرة السائدة إلى التصوّف والتي تعتبره حالات عاطفية ووجدانية منعزلة داخل دير. وهي نظرة غير دقيقة عانى منها التصوّف ضمن جملة اخطاء وقعت على كاهله نتيجة تقسيمات خارجية اعتمدت القشور والاطار الظاهري لكتب الصوفية، قسّمت التصوّف إلى فلسفي وذوقي وسني وشيعي.. الخ في حين أنَّ التصوّف لا يعني في تجلياته الكبرى سوى أنه عبارة الإسلام كذوق[33].

وما دام الإسلام وحدة واحدة لا تقبل التجزئة فلا يمكن، ولا يعقل أن تكون أفكار المتصوّفة حول وحدة الوجود نفياً للعالم بالمعنى الظاهر للكلمة لأن هذا يعني نفياً للانبياء والأولياء، الذين هم محور التصوّف سواء باعتبارهم مظهر الإنسان الكامل أو بكونهم مراتب الحقيقة المحمدية، كما لا يمكن أن يكونوا ضد الشريعة والفقه، فهذا يعني ترك الوجود الكتبي للحقيقة، التي يرتبط بها الكتاب على الصعيدين النفسي والتكويني.

يقول السيد احمد البغدادي في كتابه "الثورة والعرفان" :

{ إن العبودية لله وحده تطلق الناس كل الناس أحراراً شرفاء .. والعبودية لغير الله مسخ إنسانية الإنسان وكرامته، بل ثم يقع فريسة لألوان مختلفة من العبودية للعبيد ثم يقع في شر ألوان العبودية للحكام والرؤساء، الذين يضعونه وفق أطروحات من عند أنفسهم لا غاية لها، إلا حماية مصالح المشرعين أنفسهم، فالنظرة

---

(33) يوسف زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت، 1991.

على المستوى الإنساني تكشف عن هذه الظاهرة في كل حكم بشري، لا يستمد عبوديته من الله وحده}.

كان النسق الفكري السائد قبل الإمام الخميني والشهيد الصدر، يحرص على التقية والسلامة بل المداهنة مع الظالمين، سواء من باب التنظير الترغيبي كما هي حال أحمد بن حنبل وعموم الفقه السنّي أو التنظير التحذيري كما هو تنظير عموم الفقه الشيعي(34)، وهذا هو الموقف العام في نسق التصوّف(35). إنه تنظير ولّد العزلة في علم التصوّف والمبالغة في الاحتياط في علم الفقه. وهكذا يكون طرح نظرية الحكومة الإسلامية على يد عرفاني فقيه هو تجديد لمقولة الإسلام الحي والمتحرك لأنَّ غاية الإمام الخميني الاساسية هي:

{إعادة الروح إلى الإسلام، أي إعادته إلى ساحة الواقع، إلى التطبيق العملي. بمعنى أبعد إلى استلام زمام الأمور كما كانت عليه في العصور الإسلامية الأولى. دافع الإمام الخميني عن الإسلام، وأراد أن يبرهن على أنه الشريعة الأعدل، بالمقارنة مع الشرائع والقوانين الوضعية. أراد أن يعمل في صرح أنظمة الحكم القائمة معول الهدم، ليعيد إشادة عمارة الإسلام}(36).

ونلاحظ أنَّ الدولة مقام عزة وتمكين، فهي إذن من صفات

---

(34) محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج3، ص307.

(35) ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، سوريا، ط2، 1988، ص173.

(36) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية الإسلامية بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت2006، ص122.

الجلال بحسب الوصف الصوفي؛ فبالدولة يتم تطبيق الشريعة وبسط الاخلاق التي أرادها الله، وبهذا تكون الدولة غاية ووسيلة معاً بنظر المتصوّفة. يقول الإمام الخميني في مطلع كتاب "الآداب المعنوية للصلاة":

{من الآداب القلبية في العبادات والوظائف الباطنية لسالك طريق الآخرة التوجّه إلى عزّ الربوبية وذلّ العبودية، وهذا التوجّه من المنازل المهمّة في السلوك للسالك حيث تكون قوّة سلوك كل من السالكين بحسب قوة هذا النظر وبمقدارها، بل الكمال والنقص لإنسانية الإنسان تابع لهذا الأمر}.

والدولة أقوى السبل للتوجه من مقام ذل الربوبية إلى عزّ الربوبية، فحينما يكون النظام الحاكم نظاماً ظالماً ومنحرفاً، ستنتشر الموبقات والآثام، فتنطمس النفوس في أهوائها وملذاتها إذا كان الحال مترفاً، أو تغوص في آهات التمني بالنسبة إلى الأمور المادية إذا كان واقع الشعب فقيراً. ومن هنا تكون مقاومة الدولة الظالمة والفاسدة ومحاولة بناء دولة عادلة وشرعية، عبارة عن هجرة نفسية من مقام إلى مقام حسب النسق الصوفي. وقد قرأنا كيف أنَّ باقر الصدر كان يحرص على فكرة الانتماء الديني في نقد الدولة وليس الانتماء الفردي أو القومي، فالدولة طريق نفسي وسلوكي وليس تنظيراً سياسياً صرفاً. وهي المسألة التي ظلَّ مسكوتاً عنها في قراءة منجز الإمام الخميني والشهيد المعلّم. فالدولة ما لم تكن إسلامية يبقى هناك آخر يتصرف بالبيت غير صاحبه، وبحسب تعبير الإمام الخميني في الفصل الأول من المقالة الأولى من الآداب المعنوية للصلاة:

{فمن سعى بخطوة العبودية ووسم ناصيته بسمة ذلة العبودية يصل إلى عزّ الربوبية، والطريق للوصول إلى الحقائق الربوبية هو السير في مدارج العبودية فما فقد من الإنّيّة والأنانية في عبوديّته يجده في ظلّ الحماية الربوبية حتى يصل إلى مقام يكون الحق تعالى سمعه وبصره ويده ورجله كما في الحديث الصحيح المشهور عند الفريقين. فإذا ترك العبد التصرفات من عنده وسلم حكومة وجوده كلها إلى الحق وخلّى بين البيت وصاحبه وفني في عزّ الربوبية فحينئذ يكون المتصرف في الدار صاحبها فتصير تصرفات العبد تصرّفاً إلهياً، فيكون بصره بصراً إلهياً وينظر ببصر الحق ويكون سمعه سمعاً إلهياً فيسمع بسمع الحق، وكلما اكتملت ربوبية النفس وكان عزّها منظوراً في نظرها نقص بمقدار من العزّ الربوبي}.

ومن هنا تكون المقاومة لتحقيق الدولة الشرعية العادلة، أحد مصاديق الهجرة الصوفية، حيث إنَّ الهجرة هجرة صورة وأبدان وهجرة معنى ومقامات معنى، وبحسب تعبير الإمام الخميني في الفصل ذاته من الآداب المعنوية:

{فالهجرة الصورية وصورة الهجرة عبارة عن هجرة البدن "المنزل الصوري" إلى الكعبة أو إلى مشاهد الأولياء، والهجرة المعنوية هي الخروج من بيت النفس ومنزل الدنيا إلى الله ورسوله، والهجرة إلى الرسول وإلى الوليّ أيضاً هجرة إلى الله، وما دام للسالك تعلّق ما بنفسانيّته وتوجّه منه إلى إنّيّته فليس هو بمسافر وما دامت البقايا من الأنانية على امتداد نظر السالك وجدران مدينة النفس وإذ إنَّ أعلام حبّ النفس غير مختفية فهو في حكم الحاضر لا المسافر ولا المهاجر}.

والى هنا ندرك لماذا حرص الشهيد الصدر على معنى الهجرة في محاضرته تلك، كونه مستعداً للسفر إلى ايران ويكون واعظاً بسيطاً هناك، أو لأنه يفكر بالمؤازرة العامة لجميع البقاع الإسلامية. في حين عانى الإمام الخميني من أنواع الهجرات المادية كافةً من تركيا والعراق وفرنسا، والمعنوية، أيضاً، من مجاهدة النفس في مقام الاخلاق إلى رحلة الكشف التام والعودة إلى منزل من الحق إلى الخلق.

وإذا كانِ للعرفاء والمتصوّفة مقامات ودرجات، فإنِ أهم المراتب وأولها معرفة أنَّ العالم محض ربط وتعلق بعلته، وأنه وجود حرفي ربط، وبهذا فلا عزة لأحد إلا بالله، وبحسب تعبير الإمام الخميني في الفصل الثاني من المقالة من الآداب المعنوية للصلاة:

{فمن تلك المراتب مرتبة العلم وهي أن يثبت بالسلوك العلمي والبرهان الفلسفي ذلة العبودية وعزة الربوبية، وهذا لبّ من لباب المعارف. فقد اتضح في العلوم العالية والحكمة المتعالية أنَّ جميع دار التحقق وتمام دائرة الوجود إنما هو صرف الربط والتعلّق ومحض الفقر والفاقة أما العزّة والملك والسلطان فمختصة بذاته المقدس الكبريائي وليس لأحد من حظوظ العزة والكبرياء نصيب.

وذل العبودية والفقر ثابت في ناصيتهم وفي حاقّ حقيقتهم، وإنما حقيقة العرفان والشهود ونتيجة الرياضة والسلوك هي رفع الحجاب عن وجه الحقيقة ورؤية ذل العبودية وأصل الفقر والتدلي في نفسه وفي جميع الموجودات، ولعل في الدعاء المنسوب إلى

سيّد الكائنات ﷺ: "اللهم أرني الأشياء كما هي" إشارة إلى هذا المقام بمعنى أنه ﷺ سأل الله سبحانه أن يشهده ذلة العبودية المستلزمة لشهود عزّ الربوبية}.

والدولة غير الشرعية هي دولة متغطرسة تحاول أن تتلبس بالعزة من دون الرجوع إلى الله سبحانه. فإذا كان كل شيء عبادة بحسب قاعدة أنَّ الإسلام دين يشمل نواحي الحياة كافة، كان معنى الدولة غير الشرعية، أننا نترك الشيطان يتصرف بعبادتنا بل بأخطر نواحي الحياة وأهمها. قال الإمام الخميني في الفصل الخامس من المقالة الأولى من الآداب المعنوية للصلاة:

{من الآداب المهمة القلبية للصلاة وغيرها من العبادات الحفاظ عليها من التصرفات الشيطانية، وهو في الوقت نفسه من أمهات الآداب القلبية والقيام به من عظائم الأمور ومشكلات الدقائق، ولعل الآية الشريفة في وصف المؤمنين الذين هم على صلواتهم يحافظون إشارة إلى جميع مراتب الحفظ التي تكون إحداها بل أهمها الحفاظ عليها من تصرفات الشيطان}.

نلاحظ في فكر الصدر الأول أنَّ التكافل في الإسلام يبدأ من كفالة الدولة للمجتمع وينتهي برعاية الفرد في مجاهدة نفسه والسعي لاستثمار الرزق المادي، والجهاد لقيادة الدولة الإسلامية. يقول محمد باقر الصدر تحت عنوان "الاساس الأول في الضمان الاجتماعي" في كتابه "اقتصادنا":

{فالأساس الأول للضمان الاجتماعي: هو التكافل العام. والتكافل العام هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية، كفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على

المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته، يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه.

والضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ للتكافل العام بين المسلمين، يعبر في الحقيقة عن دور الدولة في إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً، ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم}[37].

ونسق الشهيد المعلِّم محمد باقر الصدر في بحث الدولة هو نسق متابعة عوامل أنسنة الدولة وجعلها دولة تضامن أخوي، ولهذا فهي مزيج من الدولة الصوفية الاخوانية، ودولة الفيلسوف المثالية الفاضلة كما لدى افلاطون في "الجمهورية" والفارابي في "المدينة الفاضلة"، لكنها تكتسب قوتها الواقعية من عوامل الاهتمام العلمي بالواقع والانفتاح على المعاصرة. وهكذا تنتقل فكرة الدولة من المعاضدة الاخوانية الكلاسيكية إلى التكافل المؤسساتي الحديث:

{وقد ربط الإسلام بين هذه الكفالة ومبدأ الأخوة العامة بين المسلمين ليدلل على أنها ليست ضريبة التفوق في الدخل فحسب، وإنما هي التعبير العملي عن الأخوة العامة، سيراً منه على طريقة في إعطاء الأحكام إطاراً خلقياً يتفق مع مفاهيمه وقيمه، فحق الإنسان في كفالة الآخر له مستمد في مفهوم الإسلام من أخوته له، واندراجه معه في الأسرة البشرية الصالحة.

والدولة تمارس في حدود صلاحياتها حماية هذا الحق

---

(37) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص698.

وضمانه. والحاجات التي يضمن هذا الحق إشباعها هي الحاجات الشديدة، وشدة الحاجة تعني كون الحاجة حياتية، وعسر الحياة بدون إشباعها}[38].

وبلوغ هذه المرحلة من التضامن والتكافل لا يمكن أن يتحقق من دون الايمان بوحدة الإسلام كنسق متكامل، كشريعة في الحياة، وحياة في إطار الشريعة:

{إن الحكمة التي تُستهدف من وراء تلك الأحكام لا تحقق كاملة دون أن يطبق الإسلام، بوصفه كلّاً لا يتجزأ، وإن وجب في واقع الحال امتثال كل حكم بقطع النظر عن امتثال حكم آخر أو عصيانه}[39].

وكما تحول العرفان إلى تطبيق للفقه على يد الإمام الخميني، تتحول المعنوية إلى حركية، وتلبس السماء ثوب الارض، فيكون الفقه بدوره عرفاناً على يد محمد باقر الصدر:

{فنظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض يمكن أن تؤدي إلى موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل إذا فصلت الأرض عن السماء وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء وأعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي. وبدلاً

---

(38) اقتصادنا: ص700

(39) م.ن.، ص34.

عما يحسه اليوم المسلم السلبي من برود تجاه الأرض أو ما يحسه المسلم النشيط الذي يتحرك وفق أساليب الاقتصاد الحر أو الاشتراكي من قلق نفسي في أكثر الأحيان ولو كان مسلماً متميعاً سوف يولد انسجام كامل بين نفسية إنسان العالم الإسلامي ودوره الايجابي المرتقب في عملية التنمية.

ومفهوم إنسان العالم الإسلامي عن التحديد الداخلي والرقابة الغيبية الذي يجعله لا يعيش فكرة الحرية بالطريقة الأوروبية يمكن أن يساعد إلى درجة كبيرة في تفادي الصعاب التي تنجم عن الاقتصاد الحر والمشاكل التي تواجهها التنمية الاقتصادية في ظله عن تخطيط عام يستمد مشروعيته في ذهن إنسان العالم الإسلامي من مفهومه عن التحديد الداخلي والرقابة غير المنظورة، أي يستند إلى مبررات أخلاقية. والإحساس بالجماعة والارتباط بها يمكن أن يساهم إلى جانب ما تقدم في تعبئة طاقات الأمة الإسلامية للمعركة ضد التخلف إذا أعطي للمعركة شعار يلتقي مع ذلك الإحساس كشعار الجهاد في سبيل الحفاظ على كيان الأمة وبقائها الذي أعطاه القرآن الكريم حين قال ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ فأمر بإعداد كل القوى الاقتصادية التي يمثلها مستوى الإنتاج باعتباره جزءاً من معركة الأمة وجهادها للاحتفاظ بوجودها وسيادتها}[40].

فالخلافة مفهوم يتم توظيفه من القطبية الصوفية الجامدة، إلى

---

(40) م.ن.، ص22.

القيادية الايمانية الفاعلة. وبهذا يمكن لنا أن نجد حلاً يجمع بين القديم والمعاصر والإيمان:

{إن اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر واتكاله على الظروف والفرص وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك اوستروي بل إنَّ هذا الاتجاه لدى الإنسان المسلم يعبّر في الحقيقة عن مبدأ خلافة الإنسان في الأرض فهو يميل بطبيعته إلى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف لأن الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه ولا مسؤولية بدون حرية وشعور بالاختيار والتمكن من التحكم في الظروف وإلا فأي استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيداً أو مسيّراً، ولهذا قلنا إن إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الإنسان المسلم طاقاته ويثير إمكاناته بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها ويجمد نظرة الإنسان المسلم إلى الأرض في صيغة سلبية، فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض إلى هذا الإنسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة. اقتصادنا ص23}[41].

---

(41) م.ن.، ص23.

إنَّ للايمان مركزية كبرى في نقد مفهوم الدولة إسلامياً، لذلك يبدأ النقد الإسلامي من أنَّ القانون الوضعي غير قادر على متابعة الإنسان في خلواته لكبحه عن ارتكاب الجريمة .وهذا مدخل أساسي لجميع الكتابات الإسلامية في نقد النظام الوضعي. فالتكوين الاجتماعي هو تكوين معنوي حيث كان البشر أمة واحدة، والدولة جزء من سنن تاريخية تتطور صوب القرب من المثل الاعلى، الأمر الذي جعل الصدر الثاني ينحت مفهوماً جديداً هو "المجتمع المعصوم" كجزء من تطوير نسق تجديد الفكر الإسلامي على أساس الاخلاق والمعاصرة، والاستقراء وعلوم الرياضيات الحديثة والفلسفة والاستنباط الفقهي. وهذه بلا شك نظرة تبدأ من الميتافزيقيا وتنتهي بالسياسة حيث إنَّ إعادة انتاج المجتمع الإسلامي يجب أن تكون محصّنة برصيدين: رصيد الاخلاق والعرفان، ورصيد المعاصرة والثورة. فالحقيقة الإلهية هي التي تحدد القاعدة الاجتماعية التي هي تطبيق عملي للحقيقة الإلهية. لذا لا يمكن فصل إحداهما عن الاخرى ولا الاكتفاء بإحداهما فقط. وهكذا يتحقق خط الحقيقة الدينية على أساس أنها خط الاستشهاد بين الإمام والامة، بين الله والدولة. ومن هنا اتفق الإمام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر على نظرية الزمان والمكان في الفقه ونظرية ملء الفراغ الاستنباطي. فالشريعة تبين الاحكام العامة بينما تجربة الفقيه ينحصر عملها بتحقيق كيفية انطباق هذه الاحكام العامة على المصاديق الجديدة في العالم

المعاصر[42]. فالشريعة تراث باعتبارها قواعد كلية ثابتة. وهي معاصرة، وليست أصولية جامدة أو سلفية مُقلِّدة، باعتبارها أحكاماً متأثرة ومتغيرة بحسب عوامل الزمان والمكان. وهكذا ننتهي إلى نتيجة مفادها: إذا كان الدفاع عن شرعية العقل، من زاوية كون الشرّع قد حث على النظر في الموجودات، بحسب تعبير ابن رشد[43]، فهذا معناه حق الفلاسفة في التأويل، كما أنَّ الدفاع عن السياسة معناه حق الشرّع في التطبيق.

إذن إنَّ التصوّف والعرفان ليسا بالضرورة رؤية إسقاطية للانسان ورؤية تتمحور حول اغتراب الإنسان إزاء الطبيعة والعالَم، تلك المقاربة التبخيسية للتصوف المشتهرة بين جملة قراء متعجلين في نشر رؤيتهم كتابة من قبيل الباحث الذي يقول بصرامة يقينية يحسد عليها:

{إن مقولة الكون الساقط قد كان من شأنها أن دفعت الإنسان الصوفي إلى رفض العالم، وكذلك إلى رفض القوى التاريخية والمادية التي تسود هذا العالم. فالحقيقة أنَّ الأنقياء من الصوفيين لم يروا في هذه الدنيا سوى الغثاثة والضحالة والافتقار إلى المعنى، ولهذا السبب كان الصوفي يرى في إدارة ظهره للحياة

---

(42) كمال الحيدري، معالم التجديد الفقهي، معالجة اشكالية الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، دار فراقد للطباعة والنشر. قم ـ ايران، 2008، ص146.

(43) ابن رشد، فصل المقال تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، طـ2، ص 28.

العامة اندفاعاً صوب حريته الخاصة، ونجاة من تفاهة الجملة الاجتماعية الناجزة والمتجمدة في داخل قوالب حجرية لا تقبل التفيت. فلا مبالغة في القول بأن الصوفي هو الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام الله وحده، ومصدر حريته أنه يرفض الكون ويطلب الحق دون سواه، حتى لكأن الكون في المنظور الصوفي هو الباطل دون أدنى لبس}[44].

إننا لا نعلم كيف تكون أسماء الله الفعلية وآياته التكوينية باطلاً؟!!.

لأنه لو كانت الآية باطلة كان المدلول عليها باطلاً بدوره، ولبطلت دعوى القرآن الداعية إلى النظر إلى خلق السماوات والارض.

فعلى خلاف رأي من يقول إن من مميزات التصوّف هو ترك العالَم والزهد فيه، أي تركه والتخلي عنه[45]، نجد الثورة والخطاب الثوري هما بنية العمل العرفاني الذي بلغ أقصاه على يد الإمام الخميني في بناء الدولة، وعلى يد محمد باقر الصدر الذي أسس لنهضة الإسلام الحركي المعاصر ورؤيته، فكان جهاد النفس يمثل عنصراً من عناصر جهاد الامة والمجتمع. باختصار أراد الإمام الخميني أن يجعل من الخطاب الثوري عاملاً في بناء

(44) يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، دراسة في فكر وتصوف محمد عبدالجبار النفري، مؤسسة علاء الدين ـ دمشق 2004، ص7.

(45) ارثور سعديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 2000، ص272.

الدولة الثورية، كذلك أراد أن يجعل من الدولة الثورية ضمانة لاستمرار تواصل هذا الخطاب، بحيث يتحول الخطاب والدولة إلى أدوات ذات علاقة جدلية في المشروع الإسلامي الثوري[46].

وكأن الشهيد المعلم انتبه هنا إلى ملاحظة الشيخ محمد جواد مغنية النقدية في كتابه "الإمام الخميني والحكومة الإسلامية" من أنَّ الافراط في الثورية يمكنه أن يؤدي إلى تقلص الجانب الارادي في الإنسان، لذا راح يبحث عن معززات لعناصر الأنسنة في هذه الدولة[47]. وقد دفع الشهيد محمد صادق الصدر هذه الملاحظة في بعدين: نظري من خلال أطروحة المجتمع المعصوم واليوم الموعود، وعملي من خلال جماهيرية القيادة.

لقد كان مشروع الدولة الإسلامية، هو غاية الوجود والحياة في نظر محمد باقر الصدر، لذا رخصت لديه قيمة الحياة حينما وجد أنَّ حلمه قد تحقق.

ثمة تطابق واضح في الخطاب الثوري والايمان بالأمة بين الإمام الخميني والشهيد الصدر، فالإمام الخميني كان يقول:

{ما كانت الشعوب ظهيراً له فلن تستطيع الحكومات القضاء عليه}[48].

---

(46) عادل رؤوف، الإمام الخميني، الخطاب الثوري والدولة الثورية، ص7.

(47) عبداللطيف الحرز، بحوث في مدرسة الصدر، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص60.

(48) محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة، ج2، ص448.

بينما اشتهرت مقولة الاستاذ المعلم: {الشعوب أقوى من الطغاة}.

الدولة الإسلامية هي مشروع في تطوير إنسانية الإنسان التي هي أفق مفتوح لا يمكن بلوغ منتهاه، لذا قال الإمام الخميني: **{من الصعب أن تصبح عالماً ومن المستحيل أن تكون إنساناً}**.

لذلك نرى أنَّ خط التكامل هو خط الطهارة الروحية والكفاح الفردي والاجتماعي الذي كان الانبياء التجربة التطبيقية العليا له، ومن هنا قال الشهيد محمد باقر الصدر:

**{مئة كتابٍ نظري لا تساوي أن تعيش الحياة التي تمثّل خط الأنبياء}**.

# مصادر البحث


ابراهيم القطيفي، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج.

ابراهيم دسوقي شتا، التصوف عند الفرس.

ابراهيم سرور، نفحات عرفانية.

ابن الجوزي، صفوة الصفوة.

ابن الفارض، الديوان.

ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء.

ابن حجر الهيتمي، تطهير الجنان واللسان.

ابن خلدون، كتاب العبر (المقدمة).

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.

=====، فصل المقال.

ابن سبعين، بدّ العارف.

ابن عربي، الدرة الفاخرة.

======، الفتوحات المكية . ج2/ 3.

======، مقدمة وتعليق ابو العلاء عفيفي، فصوص الحكم .

ابو اسماعيل عبدالله الانصاري، منازل السائرين.

ابو الفضل الطهراني، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور.

ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين.

==========، المنقذ من الضلال.

==========، مكاشفة القلوب في علم التصوف.

ابو حمزة الفناري، مصباح الانس .
ابو عبدالرحمن السلمي، المقدمة في التصوف.
ابو علي ابن سينا، الاشارات والتنبيهات.
=========، رسالة في العشق.
ابو نصر السراج الطوسي، اللمع.
ابو نصر الفارابي، فصوص الحكم.
ابو نعيم الاصبهاني، حلية الأولياء.
ابوعلي ابن سينا، الشفاء (كتاب النفس) .
احمد البغدادي، الثورة والعرفان.
احمد النتهشبندي، جامع الاصول والأولياء.
احمد النراقي، الخزائن.
احمد القابنجي، الله والانسان.
احمد عبدالله العاملي، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة، الجزءان 2 و 3 .
احمد عرفات القاضي، التربية والسياسية عند الغزالي.
احمد محمود صبحي، التصوف ايجابياته وسلبياته.
ادونيس، الثابت والمتحول.
====، الصوفية والسوريالية.
ارثور سعدييف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية.
ارسطو، كتاب النفس.
اعداد دار الشؤون الثقافية، الحج في احاديث وبيانات الامام الخميني.
============، القضية الفلسطينية في كلام الامام

الخميني.
اعداد مركز الامام الخميني للشؤون الثقافية، الجهاد في فكر الامام الخميني.
============، خدمة الناس في فكر الامام الخميني.
اغا بزرك الطهراني، الذريعة.
افلوطين، التاسوعات.
ألكسس كاريل، الإنسان ذلك المجهول.
الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة.
========، الاربعون حديثا.
========، الجهاد الاكبر.
========، الطلب والارادة.
========، الفناء في الحب.
========، النداء الاخير.
========، أنوار الهداية في التعليقة على الكافية.
========، تحرير الوسيلة.
========، تعليقة على شرح فصوص الحكم.
========، تقرير الفاضل النكراني، معتمد الأصول.
========، تقرير جعفر السبحاني، تهذيب الاصول.
========، جنود العقل والجهل.
========، دعوة إلى التوحيد.
========، سر الصلاة .
========، شرح دعاء السحر.
========، كشف الاسرار.

========، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية.
========، موعد مع اللقاء.
إمام عبدالفتاح إمام، الاخلاق والسياسة .
الإمام علي بن ابي طالب، نهج البلاغة.
الإمام علي بن الحسن، الصحيفة السجادية.
اميل برهييه، تاريخ الفلسفة . ج1.
آنا ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف.
انطوان بارا، الحسين في الفكر المسيحي.
اياد كريم الصالحي، المتناهي واللامتناهي في فلسفة ابن سينا.
ايفادي فيتراي - ميروفتش، جلال الدين الرومي والتصوف.
برتراند راسل، المجتمع البشري .
البستاني، دائرة المعارف الإسلامية.
تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية.
تريتا بارزي، حلف المصالح المشتركة.
تيدور كمبرز، مفكرو اليونان.
جاك ونيكول كاليبو، مذهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط.
جعفر السبحاني، ادوار الفقه الامامي.
جلال الدين الاشتياني، شرح فصوص الحكم.
جمال الدين الافغاني، التعليقات على شرح الدواني.
===========، القضاء والقدر.
جميل صليبا، تاريخ الفلسفة الإسلامية .
جواد عباس الكربلائي، الانوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة.

جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام.
جورج جرداق، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية.
جون بول سارتر، الوجود والعدم.
جون لويس، مدخل إلى الفلسفة .
حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة . ج 1.
=======، من النص إلى الواقع.
=======، هموم الفكر والوطن.
حسن زاده آملي، الإنسان الكامل في نهج البلاغة.
=========، شرح فصوص الحكم.
=========، عيون مسائل النفس.
=========، إلهي نامج
حسين سعد، الاصولية الإسلامية.
حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.
حميد حلمي زادة، ثورة الفقيه ودولته.
حميد مجيد هدو، كمال الحيدري، قراءة في السيرة والمنهج.
حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية.
حيدر الآملي، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة.
=======، الخلافة والولاية.
=======، المحيط الأعظم.
=======، جامع الاسرار.
=======، نص النصوص .
=======، نقد النقود.
الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد.

خنجر حمية، العرفان الشيعي .
ريمون بولان، الاخلاق والسياسة.
زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية.
سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة.
سعد بن ضبيان السبيعي، سل السنان .
سعيد حوى، الخميني شذوذ في المواقف، شذوذ في الافكار.
سفانة داود سلوم، ظاهرة التمرد في شعر الرصافي والزهاوي.
سليمان سليم، التصوف الإسلامي.
سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي.
سيد قطب، أفراح الروح.
سيغموند فرويد، الطوطم والحرام.
الشيخ النراقي، جامع السعدات.
شريف هزاع شريف، نقد/تصوف، النص ـ الخطاب ـ التفكيك.
صائب عبدالحميد، محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي.
صائن الدين بن تركه، تمهيد القواعد.
صالح السليمي، أضواء على مدرسة الاحسائي.
صالح كاظم عبدابراهيم الياسري، المقدس الأردبيلي وجهوده في زبدة البيان.
صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية ـ ج1/ 2/ 8.
==============، ايقاظ النائمين.
==============، كسر اصنام الجاهلية.
==============، مفاتيح الغيب.

صهيب الرومي، التصوف الإسلامي.
طلال عتريسي، الجمهورية الصعبة.
طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل.
عادل رؤوف، الامام الخميني، الخطاب الثوري.
=======، محمد باقر الصدر بين ديكتاتوريتين.
عالم سبيط النيلي، الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان.
عبد الحميد جودة السحار، أبو ذر الغفاري.
عبدالاعلى السبزواري، صلاة الليل.
=============، مواهب الرحمن، ج1/ 7/ 9/ 11/ 12.
عبدالجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة.
==========، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي.
عبدالحسين دستغيب، التردد والتوكل.
===========، الذنوب الكبيرة.
===========، القلب السليم.
===========، المتمردون.
===========، النفس المطمئنة.
===========، صلاة الخاشعين.
عبدالحليم الغزي، عقائدنا الشيعية.
=========، مقامات أهل البيت.
عبدالرحمن بدوي، اثلوجيا أفلوطين عند العرب.
==========، تاريخ التصوف الإسلامي.

==========، مدخل جديد إلى الفلسفة.
عبدالرحمن مرحبا، ما قبل الفلسفة.
عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.
عبدالعزيز الفرهاروي، الناهية في الطعن بمعاوية.
عبدالعزيز بنعبدالله، معلمة التصوف الإسلامي.
عبدالغني اسماعيل النابلسي، المسلمون في عصر الفتن.
عبدالقادر الجزائري، المواقف في المواعظ والارشاد.
عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل.
عبدالكريم الكيلاني، الفيض الرباني والفتح الرحماني.
عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة.
عبداللطيف الحرز، اغتيال القدس، صراع النفط والتاريخ.
===========، الشيعة، محنة الاختلاف في العقل العربي.
===========، العراق الجديد، الامتناع والممانعة.
===========، أوراق متخالفة في النقد المختلف.
===========، بحوث في مدرسة الصدر.
عبدالله العلايلي، الإمام الحسين.
عبدالله افندي، رياض العلماء.
عبدالله خليفة، الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية.
عبدالله شبر، حق اليقين.
=======، حل مشكلات الاخبار.
عبدالمنعم الحفني، موسوعة الفرق والحركات الإسلامية .
عبدالوهاب الشعراني، لواقح الانوار القدسية.
============، موسوعة اليهود والصهيونية.

عز الدين سليم الامام الشهيد محمد باقر الصدر رائد حركة التغيير في العراق.
عزيز سيد جاسم، متصوفة بغداد.
عفيف الدين التلمساني، شرح منازل السائرين.
علي حرب، مداخلات.
علي زيعور، اغوسطينوس.
=======، النظريات في الفلسفة والعقل والخير.
علي شريعتي، تاريخ الحضارة.
عمار ابو رغيف، دراسات في الحكمة والمنهج.
غلام حسين الديناني، العقل والعشق الإله.
فاروق عمر، الخمينية وارث الغلو الباطني.
فراس السواح، دين الإنسان.
فضيلة علي الفرهود، منهج السبزواري في التفسير.
الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء.
قاسم الكعبي، الثورة البيضاء.
القيشري، الرسالة القيشرية.
كاظم الحائري، الشهيد الصدر، سمو الذات.
========، المرجعية والقيادة.
كامل الهاشمي، اشراقات الفلسفة السياسة..
كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع.
الكتاب الثالث لمجلة التوحيد، دراسات في الفكر السياسي للامام الخميني.
كمال الحيدري، العرفان الشيعي.

=========، بحوث في علم النفس الفلسفي.
=========، معالم التجديد الفقهي.
الكوثر . ج1. مجموعة خطابات الامام الخميني
كولن ترينلز، التشيّع والتحول في العصر الصفوي.
لالاند، موسوعة الفلسفة.
لغة فلاح اسماعيل احمد، العلاقة بين التشيع والتصوف.
مؤسسة تنظيم تراث الامام الخميني، مكانة المرأة في فكر الامام الخميني.
ماسنيون، مصطفى عبدالرزاق، التصوف.
مجلة المنهاج، العدد17.
مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد الأول (فصلية).
مجموعة باحثين، الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة.
=========، الموسوعة الفلسفية العربية .
=========، محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره.
=========، نهج خميني في ميزان الفكر الإسلامي .
المحقق الكركي، قاطعة اللجاج في تحقيق الخراج.
المحقق النراقي، عوائد الايام.
محمد اقبال، تجديد الفكر الديني .
محمد الحسين الطهراني، التوحيد العيني والتوحيد العلمي.
=============، الروح المجرد.
=============، الشمس الساطعة.
=============، لب اللباب.
محمد الصدر، أضواء على ثورة الامام الحسين.

========، تاريخ الغيبة الصغرى.
========، تاريخ ما بعد الظهور.
========، قناديل العارفين.
محمد باقر الصدر، اقتصادنا.
==========، الاسس المنطقية للاستقراء.
==========، الإسلام يقود الحياة.
==========، الفتاوى الواضحة.
==========، المدرسة القرآنية.
==========، المعالم الجديدة للاصول.
==========، بحوث في علم الاصول.
==========، تحقيق علي أكبر حائري، المحنة.
==========، دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة.
==========، فلسفتنا.
==========، لمحة فقهية تمهيدية.
==========، موجز أصول الدين.
==========، نظرة عامة في العبادات.
محمد بن عبدالله المقدي، التصوف بين التمكين والمواجهة.
محمد تقي مدرسي، العرفان الإسلامي.
محمد جواد مغنية، الامام الخميني والحكومة الإسلامية.
==========، عقليات اسلامية.
==========، مذاهب فلسفية.
==========، معالم الفلسفة الإسلامية.
محمد حسن المظفر، دلائل الصدق .

محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

=============، الإنسان.

=============، التشيّع.

=============، الميزان في تفسير القرآن،ج 1/ 3/ 6/ 9.

=============، بداية الحكمة.

=============، رسالة في الولاية.

=============، نهاية الحكمة.

محمد حسين فضل الله، الامام الخميني، الفقيه والأمة.

محمد حسين كاشف الغطاء، الفردوس الاعلى.

محمد حسين هيكل، مدافع آية الله.

محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر، سنوات الحصار .

محمد سلمان التنكابني، قصص العلماء.

محمد صادق الصدر، اليوم الموعود.

===========، فقه الاخلاق.

===========، ما وراء الفقه.

محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي.

===========، بنية الفكر العربي.

===========، تكوين العقل العربي.

محمد عبدالرؤوف قاسم، الكشف عن حقيقة التصوُّف.

محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي.

محمد مال الله، موقف الخميني من أهل السنّة.

========، موقف الخميني من أهل السنّة.

محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإله.

============، الحياة الروحية في الإسلام .
محمد مهدي بحر العلوم، رسالة السير والسلوك.
محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين.
محمود اسماعيل، سسيولوجيا الفكر الإسلامي . ج3.
محي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية.
============، الوصايا.
مرتضى الانصاري، المكاسب المحرمة.
مرتضي مطهري، الامامة.
==========، العدل الإله.
==========، الكلام والعرفان.
==========، الكون والتوحيد.
مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة.
مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة.
مصطفى الخميني، أسرار ملكوتية وإشراقات عرفانية.
معروف الرصافي، الرسالة العراقية.
==========، الشخصية المحمدية.
المقدس الاردبيلي، زبدة البيان.
الملكي التبريزي، المراقبات.
منال عبدالمنعم جادالله، التصوُّف في مصر والمغرب.
ميثم الجاسم، هكذا قال الصدر في المحنة وحب الدنيا.
النجفي القوجاني، سياحة في الشرق.
نزيه الحسن، محمد باقر الصدر، دراسة في المنهج.
نيكوس كزنتزاكيس، تصوف منقذو الالهة.

هادي السبزواري، شرح الاسماء الحسنى.
==========، شرح المنظومة .
هادي العلوي، المستطرف الصيني.
========، كتاب التاو.
========، مدارات صوفية.
========، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي.
هاشم معروف الحسني، بين التصوف والتشيّع.
هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية.
ول ديوارنت، قصة الحضارة.
يان ريشار، الإسلام الشيعي .
يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية.
=======، الفلسفة والعرفان.
=======، مدخل إلى فهم الإسلام .
يوسف زيدان، الجيلي فيلسوف الصوفية.
=======، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر.
=======، عبدالقادر الجيلاني باز الله الاشهب.
يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري.

# صدر للمؤلف

محطة قطار براماتا، دار الفارابي، 2007.

المستحيل في الادب العراقي، قراءة نقدية في استنباتات النص الجديد، دار الفارابي، 2008.

العراق الجديد، الامتناع والممانعة، دار الفارابي، 2009.

من سرق الطماطة أيها الوطن، دار الفارابي، 2009.

محمد الصدر كفاح الجماهير، دار الفارابي، 2009.

عاشوارء ـ جرأة الحرية، مقاومة بؤس الواقع بين السلطان والقرآن، دار المحجة البيضاء 2009.

حسناء الهور، دار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

الشيعة، محنة الاختلاف في العقل العربي، دار المحجة البيضاء، 2010.

بحوث في مدرسة الصدر، دار الفارابي، 2010.

# المحتويات



## القسم الأول
## مدخل مفاهيمي تاريخي مشترك



## القسم الثاني
## العرفان مشروع التكامل الخميني
## ونزعة التحديث الصدري

## القسم الثالث
## ملحق حول الجيل الأخير
## للعرفاء والسالكين

لقد أُجهض الإسلام اليوم ودُفع به كي يكون خارج التاريخ لأنه انقلب من تأمل حضاري إلى حملات فتوى، تلك الحملات التي أخرجت الدين المسيحي من التاريخ، من قبل. والإسلام اليوم بحاجة إلى أن ينهض بعقلانيته، وأن يسترد «روحه» الخاصة به أيضاً، تلك الروحانية المؤسسة على العقل، والعقل المنتهي بالروحانية، حيث يبتدىء الايمان بالشك والاحتمال ثم بالبرهان واليقين، انتهاءً بولوج باب الغيب، فتكون قضيته مبنية على أضلع ثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة. إنها قضية تكشفت بوضوح في اللقاء الشهير بين ابن عربي وابن رشد؛ ونستطيع أن نلتمس شبهاً جديداً لذاك اللقاء، الذي ابتنى على ملاقاة العقل بالطريقة، والذي أنتج خطاب العرفان الفلسفي، شبهاً جديداً يتمثّل باللقاء بين الامام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر، حيث انبثق الواقع العرفاني. اللقاء الاول أنجب خطاباً جديداً في قضايا التحليل واللغة، واللقاء الثاني أنجب دولة جديدة في قضايا العقل النظري، والمشهد السياسي العملي. ونحن اليوم ازاء المشهد الاقليمي والدولي الجديد، حيث باتت ايران محوراً مشتركاً في الهمّ العالمي وباتت قضية متعددة القراءات، حسب النيّات والمناهج والغايات، وبدلاً من سقوط نظام ولاية الفقيه كما كان ينتظر شيوخ الطائفية والنفط، أخذت أنظمتنا الاستبدادية بالتداعي والانهيار من تونس إلى الخليج، في حين لاتزال ايران تزداد قوةً في تثبيت نظامها داخلياً وتوسيع هيمنتها إقليمياً. لذلك لم يعد يكفي ذلك الخطاب الذي يجعل العرفان الشيعي جزءاً من باطنية وغلو وما إلى ذلك مما يصفه بعضهم بحق بـ»الاستهلاك الذاتي».

عبداللطيف الحرز: شاعر وناقد من العراق.
نُشر له مشاركات وإصدرات في مجلات فكرية متعددة، منها: قضايا معاصرة، الوعي المعاصر، ودراسات عراقية.


ISBN 978-9953-71-611-4
9 789953 716114